監修　鈴木大拙
編集　西谷啓治

講座

第三巻

筑摩書房

目次

*

師家寄稿

第三巻　禅の歴史
―中国―

中国禅宗史

柳田聖山

はじめに

禅はインドに起り、中国で発達し、日本に来って独自な伝統をなしたと言われる。今日、世界の関心を呼んでいる禅は、日本の伝統文化とのつながりにおいてであり、主として鈴木大拙氏のすぐれた英文の著作活動によるものである。しかし、思想としての禅は、過去の中国における長い歴史の歩みを経て、初めて生れたものである。それは単なるインドの禅でもなければ、また日本における伝統文化のそれにとどまるものでもない。第一、禅という言葉そのものも、すでに古代の中国民族がインドのそれを受け容れて以来の、長い歴史的由来をもっている。

最近、東南アジア諸国との自由な交流が開かれて、彼の地に伝わる上座部系の仏教の冥想法に対する関心がしだいに国際的に高まって来ている。それは、主としてシャチパッタ－ナと呼ばれる独自の精神統一であり、中国や日本の禅と大いにその趣きを異にする。またこれと共に、インドのサ－ンキャ系のヨ－ガの実習も広く人々の注意を引いており、日本でも多くの支持者を得ている。いずれも共に広い意味でのインドの禅であるが、思想的には明らかにその

内容を異にする。今日、思想としての禅は、それらを含むアジア文化の広場において、もう一度新しい出発を要求されているようである。そのためには、まず中国における禅思想の形成の足あとを、正確にふりかえっておく責任があろう。思想としての禅は、もはや単に日本の伝統文化の独自性にのみ満足しているわけにゆかぬからである。

いったい禅の思想は、坐禅という心身統一の技術と、これを裏付け導く形而上学の二面からなっている。技術としての冥想法は、南方上座部のそれも、中国・日本の禅宗の坐禅も、おそらくは同一の基底をもっているはずである。禅の思想と呼ばれるのは、むしろこの基盤の上に発達したそれぞれの形而上学の独自性にある。言わば、原始仏教の禅定とサーンキャ系のヨーガの法は、同一のインド的な冥想の基盤の上に、一は無神論的な四諦・十二因縁の宗教哲学を発展させ、他は有神論的な数論の神学を形成したにすぎない。さらに、原始仏教の四諦・十二因縁の哲学を般若の思想に置きかえたのが、大乗の禅観であるとするならば、それが文化的な風土の異る中国に来って、意外な老荘の無の哲学や、儒教の倫理と出遇ったために、基底の冥想技術そのものまでを大きく変化させたのが、中国の禅宗であると言ってよい。

こうして禅はインドに発生したが、禅宗は中国に来って初めて独自な歴史的形成をとげる。われわれが禅の思想と呼ぶのは、狭義ではすべて中国禅宗のそれである。特に歴史をもたぬインド社会で、本格的な思想としての禅の歴史的形成の跡づけは、今日のところほとんど不可能である。本稿で追求しようとするのはもとより中国禅宗の思想の歩みについてであるが、元来、中国禅宗の主張とインドにおける禅定思想との最も大きい相違は、習禅に伴う超現実的な神通の信仰とそれの脱却にあると言ってよい。じっさい、中国禅思想史の歩みは、そうした神秘な神通思想の克伏と、人間のものとしての禅思想の歴史的形成にほかならぬ。

由来、インド仏教のもつ独自な冥想技術の中国伝来を可能ならしめたのは、中国民族が古くからもっていた民俗的な神仙方術の信仰であり、それはおそらく哲学としての仏教の受容に先立ち、むしろこれを導いたものとさえ言える。

しかし、すでに先王の古典と固有の長い伝統文化をもち、徹底して現実主義的な中国知識人の社会にインドの仏教が根を下ろしてゆくためには、実にさまざまの変容が必要であった。インド禅のもつ超歴史的な神通の魅力は、しだいに日常的現実的なものに昇華される。インドの禅のそうした中国的変容の最終的な完成は、おそらく隋の天台智顗(五三八―九八)による『摩訶止観』の体系であるが、智顗においてなお払拭し得なかったインド的な神異の残滓を、さらに完全に昇華したのが菩提達磨による中国禅宗の形成である。それはどこまでも現実主義的な中国民族の内面的な要求であり、単なるインドの冥想法の延長変容としてはついに律し切れぬものをもっている。

もっとも、菩提達磨を初祖とする中国禅宗の形成に先立って、中国民族自身による新しい宗教哲学の要求は、すでに仏教と儒道二教が最も自由な交流をとげた魏晋六朝時代に、清談や玄学と呼ばれる思想運動として現われ、さらに宝誌(四一八―五一四)や傅大士(四九七―五六九)などの半僧半俗の宗教家によって試みられた。菩提達磨の禅宗は、むしろそうした各派の流れを包容することによって、後に独自な伝統を形成することに成功したと言える。事実、魏晋六朝時代を通じて、かつての諸子百家のように個性的な多くの実践思想家が輩出した中で、わずかにその一派にすぎなかったはずの達磨の禅の一系がいち早くその伝統を形成し、隠然たる新思想の独立を示して、中国仏教史の後半を代表するかのように発展するのは、必ずや体質的にそれらの諸子百家の説を一貫する中国民族の思想的要求を代弁し得たからである。そこには、伝統的な古典の訓詁註釈よりも生きた日常生活の実感を尊重し、永遠の真理を身辺に見ようとする中国的な人間の精神が集約されていたと言ってよい。それはまさしく中国的な禅思想の誕生であり、生活技術の功夫であった。

本稿は、こうしたインドの禅が中国社会に来って、初め神仙方術の信仰として定着しつつ、しだいにそれを脱却してゆく道程をできうる限り詳しく追求することによって、中国禅宗の歴史的性格を明らかにしようとしたのであるが、それは講座の一部として与えられた紙幅のとうてい果しようもない企てであった。今はそれらのすべてを割愛し、菩

提達磨を祖とする狭義の禅宗成立以後の時代に限って、その歴史的発展の跡を追うにとどめざるを得ない。また、日本の禅宗との関連については、中国の元朝以後——日本の鎌倉・室町時代に相当する頃の大陸の禅の考察が重要であるが、これについても他日を期するほかはない。

一 以心伝心の道

一 南来か西来か
——菩提達磨の史実——

中国の禅宗は、梁の時代に来朝した三蔵法師菩提達磨を初祖とし、二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信（五八〇—六五一）、五祖弘忍（ぐにん）（六〇一—七四）、六祖慧能（えのう）（六三八—七一三）の順序に、その禅の法を伝えたという。しかし、この主張は、大よそ右の六祖の時代に初めて定説となるのであり、必ずしもそのままに史実であったのではない。しかも、曹渓の慧能が、六祖の地位を得たのは、八世紀の後半に至ってのことで、それ以前には北宗の神秀（じんしゅう）（六〇六？—七〇六）が六祖と呼ばれていたのであり、さらに神秀その人も、初めから六祖と認められていたのではない。それらの点については次章に述べたいが、いわゆる禅宗の歴史が決定的となり、達磨が初祖と見られるようになったのは、唐初に天台宗や三論宗の歴史が決定して以後であり、それは主として天台系の仏教に対して、新しい系統の宗旨を主張する人々の信仰であったと思われる。達磨の仏教が、経典の文字によらぬ以心伝心の法であり、古きより新しきへしだいに燈を伝えるように、師より弟子へと親しく相承されたものであるというのが、彼らの信条であった。

従って、禅宗の初祖と見られる達磨の伝記と思想は、すべて右のような後代に生れた伝統からの要求であり、達磨

その人についてはほとんど何も判らぬのが実情である。達磨のまとまった伝記として、現存最古の『続高僧伝』すら、すでに貞観十九年（六四五）以後の記述であり、まして『続高僧伝』より後の時代に、いわゆる禅宗の全盛時代に入ってからまとめられた多くの禅宗史の書——禅宗ではそれらを伝燈の書と呼んでおり、広い意味での伝燈録の名が最もふさわしいが、それらの記録に見える達磨は、あくまで禅宗初祖としての使命を負った理想像にほかならぬ。有名な梁の武帝との会見や、嵩山少林寺における九年の面壁、弟子慧可の断臂求法、ボダイルシ（菩提流支）や光統律師の嫉妬をかって毒殺され、棺中に隻履を残して西帰した話など、すべてそうしたフィクションである。もとより、そうした祖師像の創造は、それがなされた時代における禅の思想の表明であり、初祖像の発展は、そのまま禅宗の歴史的発展を意味するが、それはあくまで本来の史実と異った新しい次元の歴史の課題である。

それでは、真に基本的な史実と呼びうる達磨の資料は、いったいどこに求めうるか。学問的な中国禅宗史研究の現段階において、最も信を置き得るものは、ほとんど達磨の直後の時代に近いと思われる『洛陽伽藍記』の永寧寺の条に、パルチア（波斯国）より来た西域沙門菩提達磨が、永寧寺の九層の塔の金盤が日に輝き、宝鐸が風に揺られて鳴るのを見て、口に南無と唱え合掌すること連日であったと記しているのと、『続高僧伝』が拠った弟子曇林の『略弁大乗入道四行論序』との二種である。前者は客観的な公文書に近いものであり、後者は達磨の直弟子が師の言行を記録し、それに簡単な伝記を附したものであり、共に信頼に価すると言ってよい。

ところが、曇林の記録と『続高僧伝』の達磨伝、および慧可伝とを読み比べてみると、『続高僧伝』には、すでに達磨系の禅の伝燈の立場が見出される。その最も大きい相違点は、達磨が、グナバダラ（求那跋陀羅）訳の『楞伽経』を慧可に授けたとする説であるが、この問題は後にあらためて考えることとして、たとえば、『続高僧伝』で、達磨が海路より宋境南越に達し、後に北魏に来たとしているのは、曇林の記録に見えぬ事実であり、おそらく達磨の仏教が南北に広がって後の立場よりするものである。むしろ、曇林の伝えるところを虚心に読むと、達磨は西域を経て北

魏に来たようであり、その方が『洛陽伽藍記』の記事にも合致するし、彼が北魏で得た最初の弟子である道副（四六四—五二四）との出遇いや、その頃彼がひとり岩穴にひそんで、観行を明らかにしていたというのも、かなり真実に近いものとなる。当時、北魏に来た外国の三蔵、もしくは禅師は、仏陀にしてもロクナマダイ（勒那摩提）にしても、ボダイルシやハンニャルシ（般若流支）にしても、すべて西域経由の人であり、さらに遡れば、北魏の初代道人統師賢も、沙門統曇曜（どんよう）も、共に涼州より来ていることを思いあわせてよい。また、後代の伝説で、インドからの帰途にあった魏の外交官宋雲が、隻履を提げて西帰する達磨とパミール高原あたりでぱったり出会ったとされるのは、言うまでもなく仮託であるけれども、北魏とインドとの交通が、主として西域経由で行われていたことを物語っている。

右はわずかに一例にすぎない。曇林の言うように、達磨が南天竺国王の第三子であったか、それとも『洛陽伽藍記』のいうパルチアの人であったかは、今にわかには決し難い。『洛陽伽藍記』には、パルチアから来た人の話がかなり多いし、かつてパルチアの王子であった安世高が、中国に最初の禅経を伝えている事実も、何か手がかりになるかも知れない。とにかく、達磨の伝記にはなお多くの謎があって、今のところ確かな伝記を書き得ぬのが実情である。むしろ、曇林の記録を本として言えば、後にこれと異る多くの伝説が何故に附加されたのかを究明するところに、豊かな神異を以って長い歴史を生き貫き、限りなく新しい発展を示して人々を魅了し続ける初祖達磨と、彼に始まる禅宗の思想とを、如実に把え得るのではなかろうか。

「達磨は何のつもりで中国に来たのか」（如何是祖師西来意）というのは、唐代の禅宗の問答の定型句であり、それは「禅の究極の本質は何か」を問うことであるが、歴史的にもまた達磨が中国に来たのは何の意であったか、限りなく究明されて行かねばならぬであろう。そして、ここに禅宗初祖の伝記が、他の仏教諸宗の初祖のそれとかなり異る本質的な一面を窺いうるように思われる。

二　心を壁のごとくに
——菩提達磨の禅法——

すでに見たように、菩提達磨の伝と思想を知るために、最も信頼しうる最古の資料は、弟子曇林が記した『略弁大乗入道四行論序』である。曇林は、この書で師の禅法を次のように述べている。

道に入るには、多くの方法があるが、ひっきょうは理より入るのと行より入るのとの二つに尽きる。理より入るとは、経典によってその根本精神を把み、生きとし生けるものの平等な本性を信じ、壁のごとくに自心を観じて、自他不二に達し、真実の道理と冥合して差別なく、寂然無為なるを言うのであり、また、行より入るとは、報怨行、随縁行、無所求行、称法行の四に分れる。

まず報怨行とは、現世の生活のさまざまな怨憎や苦悩は、すべて自己の宿業の結果なりと観じて忍受し、怨みに即して人間本来の道にはげむもの。第二の随縁行とは、人はあらゆる縁に応じて苦楽を経験しなければならないが、それらはすべて業縁によるものであり、縁が尽きればすべて無なることを観じて、順逆の縁に即して道に契うもの。第三の無所求行は、価値を外に求めて執着するを息め、無求に徹するもの。第四の称法行は、一切衆生はすべて本来清浄なりという理法を信じ、この理法に称うように限りなく六度を修して、しかも修にとらわれず、無所得に徹する生活のことである。(T、五一―四五八b)

この説明は、きわめて簡明直截である。無限に修しながら、しかも修にとらわれぬ六度の行を主張する第四の称法行など、深い般若の空観に徹するものであり、しかも併せて第一より第三に至る着実で具体的な現実の行動を指示するのは、仏陀以来のインドの禅法ときわめてよく似たところをもっている。

また、内容的には同時代の慧思の『法華経安楽行義』や、智顗の『次第禅門』にも全く同一趣旨のものがあり、特

に曇林の序の部分に、伝統的な小乗の戒の併修をすすめて、世俗的な譏嫌を防護し、無執着を強調するなどは、天台系の説とほとんど一致する。それらはおそらくいずれがいずれへ影響したと言うことはできぬが、南北朝末という共通の時代的な課題を負いつつ、達磨が特にきわめて簡潔な「壁観」を提唱し、壁のごとく自心を観ぜよという具体的な理入を説くところ、やはり独自で個性的な禅法と言うべきであり、『続高僧伝』の著者がこれを大乗壁観と呼び、最大の讃辞を与えるのは決して不当ではない。

いったい、理入ということは、かつて晋の道生（三五五―四三四）の次のような言葉を思わしめる。

> 物の形は、それによって意を示すためであり、意を得れば形は無用である。言葉はそれによって理を表すためであり、理に入れば言葉は無用である。中国に仏教の経典が伝わってより、訳者は非常に苦心したが、多くは一部の表現にとらわれ、全体の奥義を測るものがない。もし網にとらわれることなしに魚を得る人があるなら、わたしは彼と共に道を語りたい。（T、五〇―三六六c）

この言葉は、周知のように王弼の『周易略例』（明象篇）に始まり、支遁の『大小品対比要鈔序』に受けられるものであり、中国ではすでに長い玄学と般若思想の受容の歴史を前提する。さらに、道宣が壁観を以って「虚宗を法とする」ものという時、その虚宗の語は、すでに僧肇の『不真空論』や、曇影の『中論序』以来の般若の伝統の意に用いられていることも明らかであり、達磨の壁観は、この点からも般若的な空観を内容としつつ、具体的な事観に即するものであったようであり、当時、『大品般若経』によっていたらしい北斉の慧文などと、一脈相い通ずるものがあるように思われる。

いずれにしても、従来言われているように、達磨の二入四行の禅法を『金剛三昧経』に基づくものとし、あるいは『楞伽経』に拠るものとするのは共に後代の説であり、二入四行説そのものとかなり距っているようである。それらの点は、後にあらためて考えるが、禅宗初祖としての達磨の仏教の独自性は、むしろ北魏末より北斉に至る頃、華北

の地で活動した多くの習禅者たちと、まったく共通の地盤の上にあるものと見ることによって、初めて千載の輝きを放つこととなるのでなかろうか。

三　一臂を断ちて

――調心と遊化の弟子たち――

菩提達磨は、外来のインド僧であったから、その教えはおそらく初めは華北に来た他の外国三蔵と同じように、西域の言葉と漢語を解する少数の弟子によって受持されたと思われる。弟子曇林は、ボダイルシやブッダセンタ（仏陀扇多）、ロクナマダイなどの翻訳を助けた人であり、かつてグナバダラが訳した『勝鬘経』の研究家であった。元来、当時の北朝は、空前の大乗仏教哲学の全盛時代であったから、一人の孤独な外来習禅僧の説が、にわかに歓迎せられたとは思われない。むしろ、かつての安世高や仏図澄のように、その習禅による神異が人々に異常な感化を与えたかも知れぬが、達磨は彼らと異って、何人かに請待されて中国に来たのではなかった。あくまで一介の遊化僧であり、そうした国家権力の保護や利用とはっきり断絶していたところに、その不思議な魅力があったと思われる。弟子曇林の記すところによると、

誠実な人々は多く帰依したが、臆見を懐くものは譏りを起した。時に道昱と慧可の二人は若輩ながら俊志高邁であり、達磨に師事すること数年、熱心にその教えを受け、師もまたその熱意に感じて真実を伝えた。（T、五一―四五八b）

とあり、達磨に最初に師事した人々の心情を推せしめる。『続高僧伝』の慧可伝の附記によると、慧可はかつて賊に臂を切られたが、観心の法によってよく苦痛を御し、自から瘡口を火で焼き、止血して帛布でつつみ、平日と同じように村里に乞食していたと言い、後に彼と同じように賊に臂を切られた曇林が、苦痛のあまり一晩中絶叫するのを看

護し、曇林のために乞食して養生せしめたとき、曇林は初めて慧可の片臂なのに気付き、深く驚いて相い許したと言っており、これが後に無臂林と呼ばれるようになる事由である。

慧可は、後代の禅宗では、達磨に初めて入門を請うたとき、その志願の深さを問われて自から一臂を断ったと言われ、開元初年（七一三）に成立した『伝法宝紀』に、すでにこの説を主張し、右に記した『続高僧伝』の説を一時の謬伝として退ける。この二つの資料は、そのいずれをより原初的な史実とも決し難いが、古来の習禅者が常に盗賊の驚怖や虎害に堪えて山林岩畔に苦行し、手の指や臂を燃して仏に供養し、あるいは自から全身を焼いて化火三昧に入るなどの神異な調心を行じたことを考え併せると、『続高僧伝』の記載もまた必ずしも退け得ぬであろう。ただ確かなことは、ひとたび『伝法宝紀』によって慧可の断臂求道の説が現われると、これが禅の歴史の定説となり、禅宗第二祖としてのイメージが決せられたことである。

いずれにしても、達磨の周囲にはそうした俊志高邁の求道者が集まり、自からに私的な修道者の一団をなしたことは事実らしい。『続高僧伝』は、向居士、化公、彦公、和禅師、那禅師、およびその弟子慧満などの名を挙げ、特に那禅師と慧満はグナバダラ訳の四巻楞伽を心要とし、河北の相州を中心として常に頭陀を行じたと言っている。また、達磨は慧可に四巻楞伽を授けて心要となさしめ、慧可もまた北斉の都であった鄴の地で常に楞伽の玄理を説いて人々を教化し、説法しおわるごとに、

この経の研究は、わたしより四世の後に至って、形式的な分析に堕するであろう。全く以って悲しいこと哉。

（T、五〇―五五二b）

と歎いたと言っている。

右の慧可の予言は、達磨および慧可の周囲に集った人々が自からにして一宗を形成し、いわゆる楞伽宗と呼ばれるようになるのが、大よそ慧可から四代目の頃のことであった証拠であり、『楞伽経』との結びつきもまたこれと同じ

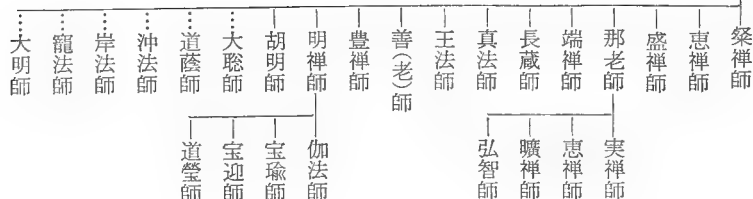
時代のことと思われるが、この問題は次節に考えるように、隋唐初期の大乗菩薩仏教の形成と密接につながっているようである。

とにかく、達磨および慧可の周りに集った人々が、常に林野に頭陀し、民間への遊化を事として当時の華北仏教が因習化した講経や造寺造像の功徳主義と、繁華な年中行事にあけくれる伽藍仏教に堕していたのに対して、極めて異色の存在であったことは確かである。後に二祖慧可の償債が言われるのは、かつて道安と親交のあった王嘉の故事を思わしめるものがあり、中国仏教に本質的な神異の系譜に属するものとも見られるが、具体的には達磨や慧可の教団が次第に隠然たる実力を具えて、国家権力と結ぶ御用宗教への批判勢力となっていたことを示すものではなかろうか。

四　大乗菩薩の教団づくり
——楞伽宗の成立——

達磨、慧可の教えを奉ずる人々が、グナバダラ訳の『楞伽経』を拠りどころとするようになるのは、おそらくその四世、もしくは五世の頃である。彼らが何故に特にグナバダラの訳を選び、そのいかなる教説を重んじたのかは確かでないが、それは経典の訓詁的な研究よりも、全体的な精神を把えようとするものであったと思われる。また、曇林の伝えるように、それは「経典によってその根本精神（宗）を悟り、ただちに真理と冥合する」ものであり、さらに遡れば、王弼や竺道生の「意を得て詮を忘ずる」立場につながるものであった。

『続高僧伝』によると、前述したように、慧可—那禅師—慧満と次第する慧満が相州の隆化寺、および洛陽の南会善寺を中心に遊化し、常に『楞伽経』をもたらしてその精神を宣揚し、

諸仏が心の分析を教えるのは、われわれの表面的な心が虚妄なものにすぎぬことを知らせるためである。今また繁瑣な心の分別を加えることは、全く仏陀の本意に反する。いたずらに議論を増し、真理にそむくばかりである。

（T、五〇—五五二c）

と教えたと言う。

　心の分析は、実は『楞伽経』の内容に関わるものであり、部派仏教以来のアビダルマ（阿毗達磨）の哲学の中心課題であるが、当時、それがしだいに極端に走っていたことをこの言葉は推せしめる。慧満とあたかも同じ頃、兗州（山東省嵫陽県）法集寺の法沖（五八七—六六五？）もまた盛んにこの経典を講じ、達磨、慧可に始まる『楞伽経』の精神的な伝統を主張していたようであり、『続高僧伝』の著者は、これを同時代人の感動を以ってかなり詳しく伝えている。即ち、上の系譜に登場する人々がそれである。

　注意すべきは、これらの人々がすべて『楞伽経』の宣揚者であり、その注疏を作った人とされている点である。法沖は、かつて弟子たちがねんごろに注記の作を願い出たところ、次のように答えたという。

　真の注記は、真理そのものを把むことである。言葉すらすでに雑である。まして言葉を紙上につらねるのは、雑の雑たるものだ。（T、五〇—六六六b）

　いずれにしても、当時達磨や慧可の法孫と称する人々は、グナバダラ訳の『楞伽経』によって、その精神の宣揚につとめたのであるから、これを楞伽宗の形成と呼んでよい。『続高僧伝』はこのような楞伽宗の立

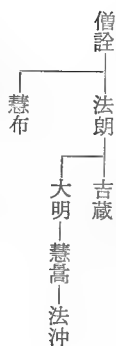
場を、

　南天竺一乗宗。（T、五〇―六六六b）

と称しており、達磨がこの経典を中国の南北に広めたとき、

　言を忘じ念を忘じ、無得正観を宗とした。

とも言っている。ところが、こうした精神は、当時遙か江南の金陵、および摂山の棲霞寺を中心として栄えていた三論宗の教義とするところであり、三論宗は、その大成者吉蔵（五四九―六二三）の言うように、一名を無得正観宗と称するのであるから、楞伽宗の形成が江南の三論宗の発展と深い関係をもっていたことが判る。第一、法沖その人が、

僧詮―┬―法朗―┬―吉蔵
　　　│　　　　└―大明―慧暠―法沖
　　　└―慧布

と次第する三論系の出であり、また、『続高僧伝』の慧布伝その他によると、右の系図のように法朗とならぶ三論の重鎮である慧布（五一八―八七）は、至徳の初め頃（五八三―）、特に自から河北に出かけて慧可と親しく交わり、慧可より、

　貴下の学問は、徹底して我見を捨てたものと言うべきだ。（T、五〇―四八〇c）

と許され、心ゆくまで奥義を探り、文義を尋ねて自得したと言い、南帰するや、これを摂山棲霞寺の保恭（五四二―六二一）らに伝えたから、棲霞寺は永く江南における禅の根本道場となったと言っている。しからば、慧可の禅法はすでに三論系に伝えられていたのであり、前述したように、達磨の仏教が虚宗、即ち般若を内容とするものであったこともより一そうこの事実を精彩あらしめる。

　かくて、楞伽宗、即ち南天竺一乗宗の意図するところが明らかになって来ると、達磨、慧可の仏教が一宗としての思想性を深めたのは、三論宗との接触によるものであったことが明らかとなる。あたかも、隋より唐初に至る間は、

そうした中国人のための中国的大乗仏教の自覚的要求が高まった時代であって、『続高僧伝』の法沖伝に見える、次のような彼の若き頃の逸話は、そうした事情を最もよく示すものと言えるであろう。
貞観初年（六二七）、私度の僧は勅によって極刑と決したが、法沖は必死の覚悟で剃髪した。その頃、嶧陽山（山東省鄒県の東南）では多くの避難の僧が集って来て、たちまち物資が欠乏した。法沖は、その地の役人に向って言った、「もし死刑となるなら、私が身を以って決しよう。とにかく官署の貯蓄米を施されよ、必ず冥加があろう」と。役人は彼のはげしい意気に感じ、法網を犯して布施することに決めた。そこで、僧たちを二カ所に分ち、それぞれ米倉を設けて十斛ばかりの米を給した。ところが、一方の四十人以上の人々は純粋なる大乗僧であり、まじめに禅法を修行したから、一年を経ても食に窮することはなかったが、他方の五六十人はわずかに二日で食糧が尽きてしまった。禅を修せず、兼ねて外学を事としたからである。（T、五〇―六六六a）

五　般若を念ぜよ

――東山法門の形成――

河北、河南の地で那禅師や慧満が『楞伽経』を宣揚し、法沖（五八七―六六五？）が山東の兗州より四川の間に同じ経典による無得正観の精神を説いていた頃、長江の中流北岸に近い蘄州双峯山（湖北省黄梅県西部）でも、また一群の新しい大乗的な禅の教団が生れつつあった。その中心人物は道信（五八〇―六五一）であり、諸方より集った修道者は五百に達し、刺史崔義玄（五八六―六五六）もまた帰依者の一人であった。
道信は後の禅宗で四祖と呼ばれる人であるが、『続高僧伝』は必ずしもそれを明記しない。ただ、彼が十二歳を過ぎた頃、二人の僧が舒州皖公山（安徽省懐寧県西北）に入って禅法を修していると聞いて、その下に学ぶこと十年、やかて師僧たちは羅浮山（広東省増城県東北）に去り、随うことを許されなかったので、やむを得ず後に留まっていたと

ころ、たまたま恩度によって出家を許され、吉州寺に配せられて住したと言っている。道信が、舒州皖公山の二人の無名の僧について禅の法を学ぶのは、あたかも隋の開皇十二年（五九二）の頃であり、恩度というのはおそらく仁寿初年（六〇一）のそれを指すらしい。当時、隋は仏教による南北文化の統一をめざし、先に大興国寺という同一名称の官寺を天下四十五州にわたって建て、仁寿初年には、前後三回にわたって天下各地に舎利塔を建設し、天下の高僧を集めて各地に派遣している。

我が聖徳太子（五七三―六二二）の仏教信仰や、奈良朝の天下国分寺の制を思えば、それらのモデルであった隋代の国家主義仏教の実態はかなり容易に想像できよう。道信が配せられた吉州寺の所在は確かでないが、吉州の官寺であったことは明らかであろう。ところが、ここでたまたま賊軍が州城を包囲したために、城中の水が涸れて人々が困苦していたとき、道信が到着するとたちまち水が湧き出たと言い、彼が人々をして大声に般若を念ぜしめると、賊は州城の四隅に大力士の威猛絶倫なるものの現われる状を見て、たちまちに退散したと言われる。いずれも道信の習禅の神異を物語ろうとするものであり、後に道俗の修行者が四方より多く集まるようになる理由にほかならぬ。

次いで、道信は南岳山（湖南省衡山県西北）に行こうとして江州まで来るが、ここで道俗たちに乞われて廬山の大林寺に留まること十年、やがて長江を北に渡って蘄川の双峯山に入るのであり、ついにここに住まること三十年、欝然たる教団を形成するに至るのである。『続高僧伝』は、荆州四層寺の法顕（五七七―六五三）や、荆州神山寺の玄爽（五七九―六五八）、衡岳の善伏（？―六六〇）などの人々が相次いで道信に学んだ事実を伝え、さらに入滅時の奇瑞と、弟子弘忍（六〇一―七四）の名を挙げている。

降って、浄覚（六八三―七五〇？）の『楞伽師資記』は道信を楞伽宗の第四（五）祖とし、『楞伽経』を相伝した人とする立場から書かれた禅宗の歴史の書であるが、道信に『菩薩戒法』一本と、『入道安心要方便法門』の二書の作があったとし、おそらくは後者に拠る彼の説法を記録している。これらの二書が真に道信の作であったかどうか、それ

を確かめる資料はないが、『楞伽師資記』が、グナバダラに始まる楞伽の法の相伝を主張しようとする意図の書であるにかかわらず、道信の説法と『楞伽経』との関係は稀薄であり、むしろ道信には『文殊説般若経』を介して天台智顗の『摩訶止観』とのつながりが推定され、智顗の著書と思われる『澄心論』の引用も認められる。彼が蘄州の双峯山に入る前の十年を過した廬山の大林寺は、かつて三論宗の法朗（五〇七―八一）と天台智顗の二人に学んだ智鍇（ちかい）（五三三―六一〇）が開創したところである。当時、長江沿岸の習禅者たちは、何らかの点でほとんど天台止観の影響下にあったのであり、道信もまた同じ傾向の人であったと思われる。

いずれにしても、道信は『楞伽経』よりも、三論宗や天台宗の影響の強い環境で活動しつつ、しかもおそらく天台や三論と異った新しい教団を形成しつつあったのであり、すでに五百人の修道者が集ったことはまさに画期的と言ってよい。道信の教団は、次いで弘忍に引きつがれ、弘忍の下に有名な神秀（六〇六？―七〇六）、慧能（六三八―七一三）などの十大弟子を輩出し、ついに南北の各地にその禅を広めるに至るのであるが、その頃、彼らの教団はすでに達磨と慧可に始まる以心伝心の法門を相承するものとして、自他共に許す明確な自覚と主張をもち、自から東山法門と称するに至るのである。

六　一行三昧
――四祖道信の禅法――

東山法門というのは、厳密には五祖弘忍の禅法を指す。蘄州双峯山は、その名のように二峯があり、道信の寂後、弟子の弘忍が東山（一名黄梅山）に移って法を広めたためにこの名が起ったのである。後年、弘忍に学んだ神秀が則天武后（六二四―七〇五）に召されて入内したとき、

汝の伝える法は、誰の宗旨か。

と問われて、

蘄州の東山法門を受け、『文殊説般若経』の一行三昧によっております。(T、八五—一二九〇a)

と答えたために、東山法門の名が天下に知られたと言う。しかし、弘忍の東山法門は師の道信によってその基礎が成ったのであるから、道信を含めて東山法門と呼んで差支えないであろう。

いったい、『文殊説般若経』は有名な天台智顗の四種三昧のうち、第二の常坐三昧の根拠とされていて、念仏による坐禅看心を説くのであるが、それはすでに『般舟三昧経』と同じように、

是心作仏、仏即是心。(T、八五—一二八八a)

を説き、般若的な観心を明かすものである。事実、『楞伽師資記』の伝えるところによると、道信の説法には、「般舟三昧経』の明鏡の譬えが用いられ、しきりに念仏と般若が同格に説かれ、『観無量寿経』からの引用もある。後に、弘忍の門下から、広く道俗に念仏往生をすすめた金陵法持(六三五—七〇二)や、四川の南山念仏門の禅宗が出ていることも思い併せてよいであろう。

またさらに、『文殊説般若経』の一行三昧は、当時、『起信論』の修行信心分の禅と念仏の二門や、道綽(五六二—六四五)、善導(六一三—八一)などの浄土教につながる広汎な同時代的課題の一つであり、無数の善根や無限の修行を、頓悟的な一行に摂しようとする中国大乗独自の実践的な行法であった。たとえば、経典は次のように説いている。

善男子、善女人よ、一行三昧に入ろうとするものは、静寂のところを選び、心の乱れを捨離して、その相貌にとらわれることなく心を一仏にそそぎ、専心に名字を称え、仏の方便の方向に端身正坐し、一仏に向って念々相続するならば、その念の中によく過去、未来、現在の諸仏を見ることができる。なぜなら、一仏を念ずる功徳は無量であり、無量諸仏の功徳と別でないからである。こうして、仏や法を思議分別することがなければ、すべて唯一の真理に乗じて、究極の正覚を完成することができる。(T、八—七三一b)

道信の一行三昧の説は、後に天台の湛然（七一一―八二）も、彼の『摩訶止観輔行伝弘訣』の中に注意しているからよほど特色のものであったようであり、それが東山法門の骨格をなしていたことは確かである。

今さらに、彼の禅法の特色を示す五門の説について見よう。道信はまず『観無量寿経』の「即心即仏」の句を引いて次のように言うのである。

仏とは心である。心のほかに別の仏はあり得ない。これを簡単にいうと、次の五門となる。

一つには、心の本体がもともと清浄であり、仏と同体なるを知ること。

二つには、心の働きが法宝を生むのであり、どんな動きもみな本来静寂であって、一切煩悩みな如なるを知ること。

三つには、心は常に目覚めて止む時なく、自覚の心はいつも眼前にあり、自覚の法は個別的な相なきものであること。

四つには、常に身体が空寂で、内外一如であり、身と法界と相容れて碍りなきを観ずること。

五つには、一を守って動ぜず（守一不移）、動静ともに落ちつきを得れば、何人も明かに仏性を見て、すみやかに定門に入るを得ること。（T、八五―一二八八a）

道信の五門の教えは、後に北宗や南宗の禅に大きく発展する重要な契機を含んでいる。特に五門の構想のごとき、神秀の『大乗五方便』に至ると、五種の大乘経典による裏付けを得て、一種の唯心哲学の体系を形成するに至ることはすでにあまねく知られている。それらの点は後にあらためて考えたいが、ここで注意してよいことは第五の守一不移の説である。道信は、これを傅大士より得たとするのであるが、それはさらに遠く『ダンマパダ』や、中国道教の基本的な精神鍛錬の法であった守一の実践に基づくものである。それがただちに「明らかに仏性を見る」という悟りの前提となっているところ、道信における五門の構成の大きい特色と言ってよいであろう。すでに周知のように、イ

ンドにおける禅定思想の中心であった四禅の説によって、仏陀の成道の内景を叙べている『普曜経』は、その第二禅を次のように説明する。

たとえば山頂にある泉の水が、自から内に満ちて外に溢れるように、静かに一を守り、精神を集中して移すことなく、このように第二禅の修行を完成する。（T、三―五二一c）

かくて、仮りに図式的に言うならば、道信における守一の修は、静心を守る北宗へ発展し、見性の慧は、後に動的な南宗に継承されて行くのであるが、事実、道信は一を守る修行としての坐禅をすすめている。『楞伽師資記』には、彼が初歩の人に教えた坐禅の法を記録しており、禅宗の『坐禅儀』としては、おそらくこれが最古である。今、『伝法宝紀』によって、道信の言葉を引いておこう。

つとめて坐せよ。坐こそは修行の根本である。少なくとも三十五年のあいだ、よく一口の食を得て飢をふせぎ、ただ門をとざして坐するがよい。経典を読んだり、人と議論してはならぬ。このようにしてこそ、始めてものの用に立つのだ。あたかも猿が栗の内をとって喰おうと熱中するように、あのように坐を極めるものは稀有の人である。

七　本当の自己にめざめる道
――五祖弘忍の『修心要論』――

道信の一行三昧の禅を、さらに推しすすめたのが弟子弘忍の守心の説であり、おそらく彼の守心の心の解釈をめぐって、後に南北二宗の対立を見るのである。弘忍には、弟子たちがその禅法をまとめた『修心要論』――後の『最上乗論』が残されている。彼はこの書で師の道信と同じように、『観無量寿経』を引いて、次のように説いている。

始めて坐禅を学ぶ人は『観無量寿経』によるのがよい。まず、端坐して身心を正し、目を閉じ口を合せ、心を坐

前にそそぎ、随意の距離を定めて一つの日（太陽）の想をなすのである。自己の真実心を守って、流れ去る意識に心をとどめることなく、善く気息をととのえ、時に荒く時に細い呼吸によって、病を起すようなことがあってはならぬ。また、夜間の坐禅には、あるいは心に多くの善悪の境が現われ、あるいは青黄赤白などの特殊な三昧に入り、あるいは身体より大光明を放ち、あるいは如来の姿を見、あるいはその他の種々の変化を見るかも知れぬ。しかし、ただひたすらに心を摂して、それらに執してはならぬ。それらは、みな空しい妄想の現出にすぎぬからである。（T、四八―三七八a）

弘忍の坐禅の指導は、きわめて具体的である。『観無量寿経』による一つの日（太陽）の想いというのは、いわゆる日想観であり、この経典に極楽浄土の観想を説く十六種の中の最初の一つである。それは、地平線のかなたに遠く落ちてゆく日没の様子を心中に観ずることによって、西方浄土を想い、阿弥陀仏の姿を念ずるものであるが、弘忍はそれを自己の真実心を守るのに譬えるのである。『観無量寿経』の使用は、当時の浄土教の中心的な関心がすべてここにあったためであるが、弘忍の実践は必ずしも浄土教のそれに限定されていない。たとえば、『楞伽師資記』によると、彼は次のように教える。

空のかなたの視野の尽きるあたりに、遠く一の字を看ぜよ。必ず効果があろう。始めて坐禅を学んで、心の乱れの大きいものは心の中に一の字を看るのもよい。（T、八五―一二八九c）

ここにいう「一」の字は、おそらく先の日想観と同じように、天と地とが合する地平線の彼方に横に引かれる一線の様子を言うのであるが、それはまた後に宗密が、「知の一字は衆妙の門」と言い、趙州の無字が看ぜられ、宋儒が理の一字を強調するように、「一」の字とは一という文字の形よりも、「一」という道理を意味すると見てよいであろう。いわば、それは「一なるもの」であり、「唯一なる仏性」、「一乗」を指すとも解せられる。

一行三昧と言い、一字を観ずるという、東山法門における「一なるもの」の尊重は、かつての『ダンマパダ』や道

教の守一の説に比して、大いにその内容を深めているように思われる。かつて鈴木大拙氏が言われたように、弘忍の『修心要論』の基本思想は守心であり、守本心であり、守本真心である。守心の心は、単なる現実の散乱心ではなくて、主体的、根源的なるものにしだいに深められているのであり、それが自性清浄心や自覚聖智の意に近いものであることは容易に看取されるであろう。おそらく、達磨の壁観と東山法門の守心説とを合せて、それを仏説として権威づける目的で作られた『金剛三昧経』には、

一心の如を守るのが、如来禅に入る所以である。(T、九—三七〇a)

と言っており、一心の如とは自性清浄心を指すこと言うまでもない。

かくて、一心の如を守るとは自己のありのままなる本心を守ることであり、それはまた真実の自己にめざめることである。元来、外なるさまざまの妨碍から自己を守るのは、自己が本来清浄なるがためであり、守るに価する本来の自己は、むしろ強いて外から守られねばならぬような弱き自己ではないはずである。無数の汚れに染められぬ強き本当の自己にめざめることこそ、真に自己を守る所以である。

守心より守本真心への深化は、こうして必然的に煩悩折伏の習禅より自性開顕の頓悟禅への道を拓く。それは、インド以来の三学の体系が、具体的実践的には、戒→定→慧、の方向をとりつつ、内容的原理的には、慧→定→戒、という般若的な自覚の道を含んでいたのと表裏する。やがて、定と慧の一体不二が問題となる次期の北宗・南宗の対立時代に入って、禅はインド以来の長い静態的修定主義の立場を遙かに超え、修行としての坐禅を越えて、人間性の自覚そのものを中心課題とするに至るのであるが、それはまさしくインド仏教が中国民族に教えた限りなき自心内観の世界を、逆に中国的現実主義的日常性の立場に消化したものと言えるであろう。

いずれにしても、道信、弘忍の東山法門の時代に至って、中国禅宗の事実上の基礎はようやく完成されたと言ってよい。それは弘忍が坐禅と共に作務を尊んだ事実と関係する。作務は肉体労働であり、生産労働である。インド仏教

の戒律は、それを厳しく禁じていたはずであるが、東山法門の事実上の発展は、すでに伝統的な戒律思想の限界にまで来たのである。もとより、五百人を超える東山の修行者たちがどうして生活していたかは確かでないが、彼らにはかつての南北朝時代の高僧や、近く三論の吉蔵や天台智顗の場合のように国家権力による援助はなかった。多人数が一所に定住するとなると、従来のような遊行や乞食だけでその修行生活を支えることは難かしい。寺院固有の荘園などがあったかも知れないが、彼らはおそらくそれを自から耕し自から生産したのであろう。

『伝法宝紀』は、弘忍が道信に初めて師事した頃のようすを次のように述べている。

その人がらは朴訥で無口であり、仲間たちは彼を軽蔑し、よくからかったが、常に言葉を返すことはなかった。平生つとめて労役し、体を以って人の下にいた。……こうして昼は人々のために奴婢の役を果し、夜は坐禅して暁に至り、かつて倦む様子もなかった。

『楞伽師資記』もまた次のように言っている。

彼は是非分別の場にはすべて口をとじ、物と心の世界を超えて、労働しては仲間たちに供養し、いつも人々を満足させた。（T、八五―一二八九b）

かつて、苦行や勤労が仏教修行の方法とされることはあった。しかし、弘忍のそれは大いに内容を異にする。ここでは、各人の真性が平等に清浄であるが故にこそ、賤しい奴婢の仕事がかえって仏法修行の道となるのである。人間の尊厳性とは、決して抽象的観念ではあり得ない。後に嶺南の盧行者（ろあんじゃ）、即ち若き日の曹渓慧能（六三八―七一三）が黄梅における勤労生活の中に、その平等なる仏性の錬磨を示す先蹤がすでに弘忍において認められるのである。

二　北宗禅と南宗禅

一　嵩山少林寺
——僧兵と拳法の道場——

古く北魏の首都であり、唐に入って東都と呼ばれる河南洛陽の南郊に近く中岳嵩山がある。ここは古来五岳の一に数えられる名山で、少室と太室という東西の二山より成り、少室に三十六峯、太室に二十四峯があると言う。嵩山と仏教との関係は、すでに三国の時に曹魏の護国寺あり、北魏の太和八年（四八四）に嵩陽寺が建ち、太和二十年（四九六）に少林寺、正光元年（五二〇）に永泰寺が設けられ、会善寺もまた少林寺と同時頃の創建である。

少林寺は、『魏書釈老志』および『続高僧伝』によると、初め北魏の孝文帝（四六七—九九）が仏陀禅師のために営むところであり、やがて慧光（四六八—五三七）、道房、僧稠（四八〇—五六〇）を始め、道憑（四七八—五五九）、慧遠（五二三—九二）、洪遵（五二九—六〇八）などの名僧があるいはここに住し、あるいはここに修道したと伝える。また、隋末に王世充（？—六二一）が叛してこの山に拠ろうとしたとき、寺僧たちが蜂起してよく李世民（五九八—六四九）、即ち後の唐の太宗を助けて戦ったことから、この寺は特に唐室との関係が深く、これより僧兵と拳法の道場と見られており、一面には北魏の廃仏事件で知られる寇謙之を始め、道教や神仙方術の霊場として多くの隠士がここに調練した記録もある。

後代に至ると、嵩山少林寺は禅宗初祖達磨が面壁し、慧可が断臂求法したところと言われ、中国禅宗の根本道場とされるが、この寺と達磨系禅宗との結びつきは必ずしも当初からのものではない。『続高僧伝』の達磨伝は、彼が嵩

洛に遊化したことを言うが少林寺に居たとはしない。当時の少林寺は前記の仏陀禅師の道場として、多くはこの系統の高僧たちが住していたのである。

達磨系の禅僧で、少林寺に住した最初の人は弘忍の十大弟子の中の法如（六三八―八九）である。彼は咸亨五年（六七四）に弘忍が入寂したのち、間もなく遊化してこの寺に入り、東山法門を初めて嵩洛の地に広めたのである。今日なお嵩山に遺存する「唐中岳沙門釈法如禅師行状碑」や「皇唐嵩岳少林寺碑」に明確にそのことを記しており、特に前者は、東山弘忍が達磨系の禅宗の第五祖であることを明白に記録する最古の文献である。

法如の宣教はきわめて短期に終ったらしいが、彼の後をついで、同じく弘忍の十大弟子の中より慧安（五八二―七〇九）、神秀（六〇六?―七〇六）、智詵（六〇九―七〇二）、玄賾らの人々が相次いで洛陽に入り、達磨の遺蹟としての嵩山を中心に、あるいは長安や終南山の地方に開法し、多くのすぐれた道俗の弟子を輩出し、則天武后や中宗・睿宗などの帰依の下にいわゆる北宗禅の全盛時代を現出せしめる。もっとも、慧安以下の人々がすべてそうした唐室の帰依と保護によって東山法門を宣揚したのに対して、法如は必ずしも唐室と関係していなかったようであり、それだけに、彼が北宗禅の最初の開拓者として、前記の人々の入京の機縁を作った功績は大きい。彼を弘忍に次ぐ六祖として神秀の前に位置せしめている『伝法宝紀』の記述は、ほとんど後代の北宗の全盛の陰に忘れ去られてしまったこの人の史実を伝えるものであり、また若かりし日の北宗の実態を示すものとして、大いに注目してよいであろう。即ち、『伝法宝紀』が掲げる達磨系七代の系譜はおよそ次のごとくである。東魏嵩山少林寺釈菩提達磨―北斉嵩山少林寺釈慧可―隋皖公山釈僧璨―唐双峯山東山寺釈道信―唐双峯山東山寺釈弘忍―唐嵩山少林寺釈法如―唐当陽山玉泉寺釈神秀。

こうして、達磨や慧可の遺蹟としての嵩山少林寺はまず法如によって再興されるのであるが、それは同時に、北宗禅の事実上の開創と達磨系の禅宗の伝燈説の確立が彼に始まることを今日に伝えるものである。

二　しゅろ製の肩輿

——神秀と北宗禅の開花——

北宗という名は後に玄宗の開元二十年（七三二）に至って、曹渓慧能（六三八—七一三）の法を受けた神会（六七〇—七六二）が宗論をいどみ、達磨の仏教の正系を承けるものは慧能であり、北宗はその傍系に過ぎぬと難じたことから呼ばれるのであって、あたかも大乗仏教がそれまでの旧仏教の伝統を小乗と貶するように、すでに価値批判的な意味を含んでいる。従って、いわゆる北宗の人々が自から北宗と名乗った事実はないのであり、むしろかつて楞伽宗の人々が南天竺一乗宗を主張したことから、南宗と自称した記録すらある。

かくて、おそらく神会の攻撃が始まるまで、否なその後もまた長く北宗の人々は自から達磨の正系を以って任じていたのであり、達磨系の禅宗の伝統は事実上はこの派の人々によって確立されたのである。従って、北宗という名は適当ではないが、今はしばらく、長江中流の蘄州双峯山を出て北地に布教した弟子たちのうち、特に長安、洛陽方面で活動した人々を仮りに北宗と呼んでおくのである。

ところで、北宗の代表的高僧は何と言っても大通禅師神秀である。彼が則天武后の勅召を受けて、九十五歳の老軀をひっさげ、それまで住まっていた湖北の荊州玉泉寺より洛陽の天宮寺に入り、しばしば王室より差し向けられるしゅろ製の肩輿に乗って入内すると、則天武后やその一門が一せいに恭しく足下にひざまずいて迎えたという話は、彼の徳がいかに高く則天武后のおぼえがいかに厚かったかを物語るものであり、当代第一の文章家であり、玄宗を助けて開元の盛世を拓かしめた名宰相張説（六六七—七三〇）が特に神秀のために「荊州玉泉寺大通禅師碑」を書いてその事実を伝え、それから約百年ばかりして入唐した我が最澄（七六七—八二二）も、彼の「内証仏法相承血脈譜」に特にそれを記している。後に、唐の正史である『旧唐書』に神秀の伝記が収められており、正史の書としては異例のこと

である。
神秀は、長安と洛陽を中心として、王室や上層貴族の間に布教し、生前に両京の法主・三帝の国師と呼ばれ、百余歳の高齢を以って没するや、ただちに大通禅師という贈り名を与えられており、これが中国における正式の禅師号の最初と言われる。彼の死後、その門弟の普寂（六五一―七三九）や義福（六五八―七三六）が師と同様の帰依を受け、その一門の繁栄はまさしく異常なものであったらしい。今日、長安の碑林に遺存する義福のための「大智禅師碑銘」は美術史の最高水準を示す作品の一つであり、彼に対する当時の帰依の程を窺わしめるに充分である。同じことは神秀と相前後して入内した慧安や、智詵、玄賾についても想像されるのであり、『楞伽師資記』の弘忍の章には、
京洛の道俗たちは、みな称歎して言った、蘄州の東山には、かくも多くの得果の人があるのかと。（T、八五―一二八九b）
と記しており、東山法門はまさしく京洛仏教の人気を独占したらしい。また、彼らに帰依したのは必ずしも上層部だけではなかった。『西京記』、『原化記』、『明皇雑録』などの通俗資料は、一般の都人が彼らの神異の予言や一挙一動を不可思議と信じて、多大の帰依を寄せたことを伝えており、北宗禅の輝かしい開花はそうした広い底辺の上にあったのであり、それはかつて安世高や仏図澄が、神通を以って人々を教化したのと全く同じ傾向にあったことを示すものと言えよう。
神秀の主張は、『観心論』と『大乗無生方便門』、一名は『大乗五方便』によって窺われるが、前者はおそらく天台智顗の同名の書にならって心の内観を教えたものであり、後者はこれを五種の大乗経論によって組織づけたものである。ひっきょう、北宗の禅法は道信の五門の説、および弘忍の守心説の発展であるが、その上に当時の長安で全盛を誇っていた華厳教学の唯心説に学んで、精緻な構想をとり入れたものと言うことができる。事実、神秀には右の他に、『華厳経疏』三十巻、『妙理円成観』三巻の著作があったというから、華厳の学者としての一面を推せしめ、彼の弟子

普寂は華厳尊者と呼ばれた人である。普寂に学んだ道璿（七〇二—六〇）が著名な華厳の学者であり、我が国に律と禅宗を併せ伝えている事実も併せ考えてよいであろう。

神秀の『観心論』の中心は了心修道を説くところにある。了心は自心を了すること、つまり自心を知ることであり、弘忍の守心説に含まれていた自覚的な契機をより一そう直接に、よりあらわに主張したものにほかならぬ。従って、ここでは了せられる自心そのものの性浄の本質が『起信論』に基づいて詳細に分析されるのであり、この傾向は『大乗五方便』に至ると、次のような構成によって組織化されることとなる。

第一、『起信論』によって、総じて仏の体（本質）を明らかにする。
第二、『法華経』によって、智慧の用（はたらき）を示し、開示悟入の道を明らかにする。
第三、『維摩経』によって、不思議解脱の立場を明らかにする。
第四、『思益経』によって、一切存在の本質を明らかにする。
第五、『華厳経』によって、諸法の無碍を示し、自然無碍解脱の道を明らかにする。

かくて、北宗の主張は後に宗密がこれを評して、

塵を除いて浄を看じ、方便として一切の経典に通ずるものである。（Z、一、一四—二七七c）

と言っているのは蓋し至当であろう。ただ、ここで注意すべきことは、神秀の著作のどこにも『楞伽経』に関する説のないことである。彼に学んだ浄覚がやがて『楞伽師資記』を編して、グナバダラ訳の『楞伽経』による伝燈を主張するのは、おそらくかつて洛陽の会善寺にいた慧満や、兗州法沖等の楞伽主義の伝統を北宗の源流と見ようとするものであり、すでに神秀その人の思想とかなり異った立場にあることを推せしめる。

長安・洛陽の王公貴紳の帰依のもとに、こうして一宗の伝統と教学体系の組織化に成功した北宗禅は、今や名実共に新しい時代の仏教として、大よそ安史の乱の直前に至る半世紀の間、やがて金剛智（六七一—七四一）や善無畏（六

三七—七三五）に始まる密教が王室の人気をさらうまで、アジア文化圏の中心として咲き匂う唐の盛世とともに帝都仏教の主流の地位を占めつづけるのであり、その影響は前述した道璿を通じて我が奈良朝にも及んでいたと言えるであろう。

三　禅を求める人々
——王維と杜甫——

はじめ北魏末の爛熟した帝都仏教に抗して、あくまで個々の求道者の集まりに過ぎなかった達磨や慧可の法孫たちの中からも、ついに両京法主三帝国師と言われる天下の名僧を出すこととなった。それは、長い苦難の歴史を経てようやくに達し得た栄誉であったか、あるいは予期できぬ逸脱であったかは判らぬ。すべてが国家権力の統制下にあった過去の中国では、仏教もまたいつまでも方外の賓にとどまり得なかったのである。このことは、唐の玄宗朝の盛世を学んだ我が奈良仏教の国家主義的性格をふりかえることによって、きわめて容易に察せられるであろう。

『楞伽師資記』の著者は、かつて東山弘忍をして次のように言わしめている。

大建築を支えるに足る良材は、もとは必ず幽谷の産であり、俗世に育つことはない。遠く人の世を離れるが故に、むやみに人の刀斧に斫られず、しだいに成長して大木となり、その後に始めて棟梁の用に堪えるのである。（T、八五—一二八九b）

しかし、好むと好まざるとにかかわらず良材は必ず人に知られる。山間求道の意義もまた、たまたま世間に知られた人の手で記録せられる。蘄州双峯の奥深くに育った高僧たちも、こうしてしだいに嵩洛の道俗の関心の的となった。一世の詩人王維（七〇〇—六一）や杜甫（七一二—七〇）の作品に、達磨系の禅に関する句が現われるのもちょうどこの頃である。

詩人たちの関心はあくまで誠実であり、求道的である。現実の不条理に対して深い悲歎を歌いつづけた憂世愛民の詩人杜甫は、その生涯を通じてどこまでも現実を信じ、王維がそうであったようには、現実を超えた神異の世界にその希望を托すことはなかったが、彼が禅に寄せた関心はやはり真剣そのものである。それは、さらに当時の一般人士の期待でもあったと思われる。

杜甫は、天宝十四年（七五五）、長安と奉先の間を往来しつつ暮に安史の乱の起る一年をあわただしく過すが、「ある夜、許十一が詩を口ずさんでいるのを聞き、めでて作れるうた」と題して次のように歌っている。

許なにがしはかつて五台山で仏教を学んだ人、またその皎潔なる修行は汾州の石壁谷より出たものだ。
わたしもまたかつて粲や可の禅を学んだことがあるが、今なお禅寂の執に縛せられている云々。
（許生五台賓、業白出石壁、余亦師粲可、身猶縛禅寂。）

彼がかつて慧可や僧粲の道を学ぼうとしたのは、あるいは現実の苦しさに堪えかねてしばらく禅寂に逃れようとしたのかも知れぬ。しかし、今彼はそれを反省し、許なにがしの修行のきびしさを慕うのである。
また、杜甫は死の直前の二年ばかりを長江上流の静かな宿駅である夔州（きしゅう）にとどまって過すが、ここでもまた禅への願いをこめた左の二句を含む長篇一百韻を残している。

身は許す双峯寺、門は求む七祖の禅。
落帆、宿昔を追い、褐（かつ）を衣（き）て真詮（しんせん）に向わん。
（身許双峯寺、門求七祖禅。落帆追宿昔、衣褐向真詮。）

杜甫はすでに五十七歳、夔府でしばらく病を養ったのち、再び長い旅に出ようとするのであるが、ここでもまた双峯山や七祖の禅のことがしきりと彼の胸裏を去来したらしい。彼がかつて参じた禅の高僧が何人であったかは、いまだに結論の出ぬ杜詩研究の謎である。それが北宗系の人であっただろうことは、彼の時代と経歴からかなり自然に推

せられるけれども、彼はまた慧能の小伝を書いたらしい李舟とも親交がある。杜甫もまたあるいは王維と同じように、南北二宗のいずれにも関係をもっていたのかも知れぬ。

ところで、杜甫に比して、超現実の世界に遊ぼうとする願いのより一そう強烈であった王維は、禅に対する関心をさらに露骨に示しており、時代もまた杜甫に先行する。彼が自から王摩詰（おうまきつ）と名乗るのは周知のように『維摩経』に基づくが、この経典が当時における禅宗の指導原理と見られていたことも確かである。王維の母は、すでに神秀や義福に参ずること三十年であったというから、彼は生れながらに帝都北宗禅の全盛裡に在ったわけであり、また若くして神会にも接している。

王維が北宗系の『楞伽師資記』の編者である浄覚（六八三―七五〇？）と、南宗の神会の師である慧能のために共に碑文の依頼に応じているのは、彼の禅の関心の性質を示すものである。王維が神会と知り合ったのはおそらく開元二十年以前であるが、彼はまた天宝癸巳の歳（七五三）、長安を起って南に帰ろうとする衡岳瑗公（こうがくえんこう）を送る詩の序の末尾に、

滇陽（てんよう）には曹渓の学者がいるはずです。どうかよろしく伝えて下さい。

（滇陽有曹渓学者、為我謝之。）

と言っている。滇陽は河南省正陽県にある。曹渓の学者が、その頃河南の弋陽（よくよう）に貶謫（へんたく）されていた神会を指すことはほぼ確かである。

王維の作品にはそうした特殊の例証を挙げるまでもなく、そのほとんどすべてが時代の仏教であった禅の思想とふれ合う不思議なひびきを潜め、幽遠なる魅力をただよわせている。詩人たちにとって、禅の南北はおそらくはあまり問題でなかったと思われる。

さらに当時は、長安や洛陽に進出した禅僧たちと共に、むしろ退いて山中に隠れた禅僧もかなりあり、彼らは共通してみな詩人である。

たとえば、普寂の弟子と言われる懶残は、衡岳に隠れて「楽道歌」一首を残し、帝王の富も力も及び難い逍遥の世界を歌った人であり、この傾向は多くの「楽道歌」の作者に共通する。懶残が名公の屈請を断り、ただ牛糞の火中より芋を探してうまそうに喰ったという話は、シノペのディオゲネスの故事を思わせるものがある。また、玄宗の命を受け、おそらく活精剤の一種であった恒春藤を尋ね求めて、たまたま山中に隠れていた司空山本浄（六六七―七六二）に出遇ったという勅使楊光庭の話なども、やはり同時代の空気を伝えるものであり、これらの山中退居の人々が後に南北のいずれかの法系に配されるのは、きわめて偶然のことであったと見てよい。

かくて、はじめはかすかな渓流のささやきにすぎなかった達磨系の仏教は、天台や華厳の流れを合せて今や新しい禅宗の大河となって、人々の耳目に親しいものとなり、やがて南北の対立を経てしだいに日常的な生活の仏教と化して、王維や、李白、杜甫の時代から白楽天（七七三―八四七）の頃に至ると、独自な唐詩の世界の一要素を形作ってゆくのである。

四　滑台の宗論
――神会の大衆動員――

玄宗皇帝の開元二十年（七三二）正月十五日、咲く華の匂うがごとく、その世界的な政治・経済・文化・思想の全盛を誇る帝都上層貴紳の帰依と保護を受けて、時代の仏教を代表するかに見えた北宗禅の眼前に、にわかに一個の野党勢力が抬頭して来た。かつて荊州玉泉寺で、普寂や義福と共に神秀に学んだ神会が、今は嶺南曹渓の嫡嗣の地位を得て、大胆不敵にも広く無遮大会を設け、天下学道者を集めて宗論をいどんで来たのである。受けて立つ北宗の代表は、山東の崇遠法師、場所は河北の白馬の渡しに近い滑台の大雲寺である。

無遮大会というのは道俗を選ばぬ公開の大法会であり、古くより仏陀の誕生などを祝ってひろく人々を集めて供養

を施し、法義を演説するならわしがあり、中国では梁の武帝が中大通五年（五三三）二月二十六日、金陵同泰寺に金字般若を講じて広く大会を設けたとき、集まった大衆は三十一万九千六百四十二人であったと言う。近く則天朝においても、武后の帰依を得た薛懐義（せつかいぎ）（?—六九五）の大衆動員が知られるから、神会の無遮大会もまたそうした前例を追うものであったらしい。また、滑台の大雲寺は先に則天武后の大周革命のとき、これを記念して天下の諸州に置かれた同名の官寺の一つである。

今や、南宗の闘将神会は荘厳いかめしく師子座に昇り、集まる天下の修道者を前にして南北二宗の正傍を決しようとするのである。彼の主張は大よそ次の四項目に尽きる。

一、達磨は南宗の祖であり、如来禅を伝えた人であること。
一、達磨は来朝するや、梁の武帝と会見し、帝の造寺造像や度僧写経の行為を無功徳として退けたこと。
一、嵩山少林寺で慧可を印可したとき、その証拠として一領の袈裟を授けたこと。
一、右の袈裟は、現に曹渓慧能のところに相伝されており、慧能こそ南宗正系の六祖たること。

これらはすべて、現に盛大を誇る北宗禅の立場を真向から否定するものである。達磨が南宗の祖であり、如来禅の人であるという主張は北宗の祖としての達磨を奪うものであり、達磨と梁の武帝との問答は、両京法主三帝国師の立場を無功徳とする意を含んでいる。それは、崇遠法師が神会に向って、「神秀禅師は、すでに両京法主三帝国師である、どうして六祖たるに価せぬのか」と問うのに対して、「達磨より能和上に至るまで、六代の大師の中、一人として帝師になったものはいない」と答えているのによって明白であり、達磨の袈裟の実在はこれを具体的に証拠立てるための深謀遠慮である。

ところで、神会が北宗一派を傍系として退けるのは、外見的な袈裟の有無に応ずるところの内なる禅法が漸次的な方便説たるにある。坐禅方便の立場はすでにクマラジーヴァの『坐禅三昧経』に明らかであり、天台智顗もまた二十

五方便を説く。神秀が、『大乗五方便』に五つの経典を用いたことはすでに見た通りである。神会はそうした経典による方便としての坐禅を退け、達磨以来の以心伝心の端的な禅法を主張しようとして、そのために達磨を南宗如来禅の祖とするのである。南宗は、神会によれば頓悟的な般若主義であり、単刀直入に見性を了し、段階的な漸次昇進を要せぬ立場である。

神会は滑台の宗論に先立って、かつて南陽龍興寺に住していた時にもすでに道俗を集めてそれを説いて来ており、彼の立場の基本は終始一貫したものを有っている。崇遠法師が彼に尋ねた。

元来、能禅師と秀禅師とは同門ではないか。同門である以上、その禅法も同じはずであろう。

これに対する神会の答えは次のごとくである。

今、同じでないとする理由は、秀禅師が人に教えて、心を凝して冥想し、心をおちつけて静けさを保ち、心をかまえて外界を統一し、心をおさめて内に悟りを求めさせようとするからです。これは全く愚者の教えに過ぎません。『維摩経』にも、「心を内にとどめず、外にも向けぬのがこれが本当の坐禅であり、このような坐禅をこそ仏陀は印可される」と言っています。古来の六代の祖師たちのうち、一人として心を凝して冥想し、心をおちつけて静けさを保ち、心をかまえて外界を統一し、心をおさめて内に悟りを求めたものはありません。これが同じでない理由です。

神会の批判は徹底的であり、彼の攻撃は見事に相手の急所を衝く。「心を凝して冥想し云々」の四句は神会が北宗の坐禅の立場を要約したもので、彼はこの句の批判をあらゆる機会にくりかえし強調したようである。神会の北宗批判の前提となっているのは、仏教の本質がそうした冥想や精神集中にあるのではなくて、無念の根底にある自覚そのものでなくてはならぬとする立場であり、後に宗密が「知の一字こそ衆妙の門である」と言うのもそれである。

いずれにしても、神会の北宗批判の四句は、我が日蓮のそれのようにまさしく四箇の格言であり、南宗の旗幟を最

も鮮明に表わしたものである。後に『臨済録』などにとり上げられているのを見ると、それは神会以後の禅宗思想の方向を決したものと言えるであろう。

もっとも、滑台における神会の北宗攻撃は、直接にどれだけの効果を収めたかは明らかでない。最近敦煌写本の調査によると、

「南宗定邪正五更転」、「南宗五更転」、「荷沢和尚五更転」などと題する同じ内容の俗謡が数本見出される。五更転は、夜の更けゆく様子に託して同一のテーマをくりかえし歌うリズミカルな数え歌である。神会が自からこれらの作品を作ったのかどうか判らぬが、滑台の事件よりさほど降らぬ頃、そうした俗謡がかなり広く知られていたことは想像できる。神会の仏教の本質がそうした大衆動員とつながるものであり、それがすでに長い中国仏教史の伝統をなしていた経典の訓詁や、哲学体系の組織化などと全く異った新しい実践運動であったことをこの俗謡は物語っている。

五　香水銭の功徳
——安史大乱前後——

神会の慧能顕彰運動は、さらに一生を通じて行われ、無遮大会は滑台のそれのみではなかった。やがて天宝五年(七四六)、彼は南陽龍興寺より洛陽の荷沢寺に入り、いよいよ北宗の本拠に乗込むが、彼の運動は逆にしだいに不利の立場に追い込まれたようである。いつの世にも、大衆動員は為政者の警戒をかうに充分な危険性を含むからである。天宝十二年(七五三)、神会もまた洛陽に大衆を集めたという咎で北宗系に親しかった御史盧奕(ろえき)(?—七五五)の弾劾をうけ、弋陽に貶謫されることとなる。弋陽は河南省横川県東北の地であるが、神会はさらにその西方に近い均州に移されること二年、やがて玄宗の恩赦によって郷里の襄陽に帰り、次いで荊州開元寺の般若院に住することとなる。こ

の激動の数年は、さすがの不敵な南宗の闘将も俗権の翻弄に従うほかはなかったらしい。

ところが運命はさらに皮肉である。あたかもその翌年に当る天宝十四年（七五五）の冬、范陽の安禄山が叛き、玄宗は楊妃を伴って蜀に逃れ、楊貴妃と楊国忠は馬嵬坡で悲惨な最後をとげる。次いで天宝十五年七月、かろうじて霊武に逃れた皇太子が杜鴻漸（七〇九—六九）などに擁立されて帝位につき、至徳と改元される年、安禄山は子の安慶緒に殺されて長安はひとまず恢復されるが、再び安禄山の幕将史思明が叛き、やがてその子の史朝義が広徳元年（七六三）一月に至って、范陽節度使李懐仙に殺されるまでの前後九年の大乱は、外国勢力の侵入ともからみ合ってついに唐の盛世をその根底よりゆり動かし、政治・経済・軍事・外交はもとより、思想・宗教・文化のすべてを大きく変化せしめる。神会の晩年はまさしくこの大乱の中に巻き込まれるのである。彼の死は、胡適氏の新しい研究によると宝応元年（七六二）五月十五日であるから、神会は乱後の変化を見ることはなかったが、次に述べるような彼の最後の活動は、すでに彼の仏教そのものの大きい変化を示すのである。

『宋高僧伝』の神会伝によると、至徳元年（七五六）、粛宗の即位を助けた郭子儀（六九七—七八一）が長安を恢復しようとしたとき、兵糧の運送がとだえたので、右僕射裴冕（？—七六九）の献策により主要都市に戒壇を設けて僧を度し、献金を集めて香水銭と称し軍資の急を補うことに決する。先に洛陽が賊手に落ちたとき盧奕はすでに殺されており、衆議はただちに神会を召喚し、その戒壇を司らせることとなる。神会のかつての大衆動員の手腕がようやくにして買われたのである。このとき神会はすでに九十歳を越えていたはずであるが、彼は灰燼となっていた洛陽の各地ににわか造りの一院を設け、その中に方壇を築いて大衆に戒を授け、人々の献ずる財帛を政府に贈ったのであり、代宗と郭子儀が両京を恢復し得たのは彼の協力によるものと言われる。

香水銭というのは、この場合は言わば簡易出家手続きの志願料である。中国では、古くより正式に出家して国家発行の出家証明書（度牒）を有する僧侶は、税金や労役の義務を免除されたから、そうした経済的な特権をねらって出

家するものが国家の財政をおびやかすこともあり、正式の出家はいちじるしく制限されたのであるが、今の場合は、逆に政府の経済危機をそうした一時的上納金によって救おうとするのであり、全く無謀きわまる計画である。

政府による度牒売出しのことは、山崎宏氏の「荷沢神会禅師考」(『隋唐仏教史の研究』)に明らかなように、両『唐書』や『通鑑』によって確められる史実で、乱後にもしばしば行われたようであり、神会が関係したのはきわめて一部分にすぎないが、かつて三十年の昔、自から北宗の有功徳的な傾向をはげしく難じたはずの彼も、よる年なみと共にすでに有功徳仏教への転向者であったのか、それとも真に国家の危急に殉じようとする憂国愛民の至情から出たのか、それを確めることは難かしいが、彼が右の功績によって入内を許され、歿後まもなく禅師号を追贈されていることは事実であり、それは曹渓慧能への諡号下賜よりもはるかに前である。

かくて、彼が生涯をかけて闘った曹渓慧能の顕彰運動の成果を神会は、ついに自己の眼に確認することなく、しかも意外な栄誉を担って歿し去る。そして彼がめざした慧能禅の宣揚は、実は他の系統の人々によって果されるのである。

六　仏性に南北の別なし

——曹渓の一滴水——

安史の乱を境として唐の歴史と社会は大きく変化する。長い伝統をもつ門閥貴族の権威は弱まり、中央では宦官がはびこり、地方では豪族が頭を抬げ始める。北辺をうかがう外国勢力の動きも活潑となる。それに何よりも、人々の関心が古い伝統よりも新しい創意に移り始める。それは古典の伝統に対する挑戦と言ってよい。この時代の革新性と言えば、われわれは何よりもまず陸羽(?—八〇四)の茶や、懐素(七二五?—八五?)、張旭の書を思い起す。

中国の歴史における近世的庶民的傾向の萌芽を、すでにこの時代に認める史学者もある。それは仏教においても同

様である。六朝から隋唐への発展をささえた哲学と実践の伝統は、則天朝より玄宗初期を以って完成し、安史の乱以後の仏教はそれらとは体質的に異ったものに脱皮する。新来の密教や、庶民的な浄土教が民間に土着化するのもこの時代であり、五台山の霊異な信仰が広がるのも大いにこれと関係がある。この傾向は我が奈良仏教より平安仏教への変化と相応じている。

達磨や慧可より起る禅が本格的に新しい動きを見せ始めるのは、あたかもこのような社会の変化とむすび合っている。華やかに展開した北宗禅は、やはり隋唐仏教の埒内にあった。これに挑戦した神会も、ひっきょうは同じ立場の人であった。彼の仕事が含んでいた本当の意味を、彼自から気付くことはなかったのである。

ところが皮肉にも神会の歿後、彼と同じように曹渓慧能を祖とする新しい禅の動きが始まる。神会がかざしていたのと同じ旗の下に、全く異った運動が展開されるのである。これにつれて、北宗系でもまたにわかに頓悟を主張するようになる。近年コレージュ・ド・フランスのドウミェヴィル博士の研究によって明らかとなったように、北宗系の摩訶衍(まかえん)と呼ばれる和尚がチベットの首都ラサに赴き、中国側の頓悟禅宗を代表し、インドから迎えられたカマラシーラなどの漸門派と対決したのは七八〇—八〇〇年頃のことと言われる。宗密は彼の『中華伝心地禅門師資承襲図』の中に、摩訶衍和尚を神会の弟子と見ているが、当の摩訶衍は自から明らかに北宗系と名乗っており、それほどに後期の北宗禅は頓悟化していたのである。こうして南北問題は全く新しい段階に移る。

いったい、曹渓慧能の伝記や思想を語る資料は、ほとんど神会の滅後ににわかに出現するものばかりである。慧能に関する記録としては、広州法性寺の法才が慧能の剃髪について書いた髪塔の記録があり、その紀年を信ずるならば、儀鳳二年(六七七)慧能四十歳の時に当り、もとより現存最古の資料である。次いで、わずかに一行の記事ではあるが、北宗の玄賾の『楞伽仏人法志』に慧能を弘忍の十大弟子の一人に認めており、この二つはとにかく信用に価する。ところが、王維が神会の依頼で書いた『六祖能禅師碑銘』はすでに慧能伝の理想化が認められ、さらに神会の晩年、も

しくは直後の頃にまとめられる『神会語録』の末尾に見える慧能伝は一そう大きい変化を示している。しかもこの傾向は、神会歿後における『歴代法宝記』、『曹渓大師伝』、『六祖壇経』、『宝林伝』などの出現に至ってさらに複雑な屈折を示すのである。それは一言で言うならば、自から曹渓の真精神を伝えると主張する人々が次々に出現して、それぞれの祖師像を掲げ始めたためである。この事実は、慧能がそれだけ新しい時代の仏教の祖師としてすこぶる魅力的であったことを物語る。

慧能の魅力はどこにあったか。まず第一に、彼の出身地は嶺南新州の片田舎――それは中国古来の流謫の地であり、古典的な伝統文化の果てるところである。嶺南の獦獠(かつりょう)と呼ばれる名もなく賤しい百姓の子であった彼も、後になると范陽の名門盧氏の後とされ、しだいに理想化されるけれども、実際は生れながらに文字の教養もなく、まして仏教経典の研究などとはおよそ縁遠い環境に育った一匹狼であった。それが一たび蘄州黄梅山に到るや、仏性の平等に関する論議で五祖弘忍の舌を吐かせ、わずか八ヵ月の碓房での労働生活によって黄梅の仏法のすべてを得るのである。それは従来の伝統的な習禅や修行と全く異る、一介の俗人の身を以ってする生活の仏法の発見を意味する。またさらに、彼は黄梅七百の修行者の代表たる先輩の神秀を相手どり、「本来無一物」の名句を吐き、五祖の衣鉢を受けるとさっさと郷里の嶺南に引きかえし、農商労侶の間に混ずること数年、たまたま風が動くか旗が動くかの問答を縁として、当代一流の『涅槃経』の大家であった印宗(六二七―七一三)と邂逅する。すでに百七十年の昔、梁代の三蔵智薬が予言したところであるが、彼は肉身の菩薩の威儀を以って白四羯磨(びゃくしこんま)の作法を具して、印宗より出家得度を受けるのであり、そのとき彼は印宗等の高僧に向って逆に従来秘して説かれることのなかった単伝の法門を開演したとも言われる。それはいずれの経典によっても窺い得ぬ仏佗の真精神であり、以心伝心、不立文字の法である。こうして嶺南曹渓の仏法は一日にして盛大となったとされるのである。

このような慧能の伝記は次から次へと発展を示し、その終るところを知らぬと言ってよい。それは『六祖壇経』が

後に幾度も改訂され、多くの異本を生み出した理由であるが、それらが真に慧能その人の原初的な史実と思想を正しく伝えるものかどうかは、ここではもはや問題とならぬ。とにかく、彼の伝記と主張は、すべて従来の古典的伝統の仏教が当に言うべくして言い得なかった究極の真理をずばりと言い切る歯切れよさで貫かれる。彼は人々の理想に最もふさわしい人物として、大よそ滅後百年に近い頃、西天二十八祖、東土六祖の地位を得て新しい時代の仏教の祖師と見られるのである。

七　種々なる流れ

――牛頭法門と四川の新仏教――

安史の乱後における曹渓慧能系の新仏教が、次々に新しい系統に分れて行ったことはすでに述べた。ここではさらに牛頭系（ごずけい）と四川の保唐宗について見よう。牛頭宗というのは、

達磨―慧可―僧璨―道信┬弘忍―慧能
　　　　　　　　　　　└法融―智巌―恵方―法持―智威┬玄素
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　└慧忠

右のような系譜を主張する達磨系の仏教の一派であり、江南の金陵東南に近い牛頭山を中心とする運動である。しかも、この派の伝統が自覚的に主張され始めるのは天宝末年であり、その伝統と主張を完成するのはまさしく安史乱後の時期である。いわばそれは、神会の北宗攻撃に刺戟されて南北両宗にあらざる第三の立場を主張するものであった。江南の金陵はかつての南朝の首都であり、成実や三論が栄えたところである。事実、この派の祖と見られている法融は、三論宗の大成者吉蔵（五四九―六二三）と同門の茅山大明に学んだ人で、その伝は道宣の『続高僧伝』の習禅の末尾に収められている。もとより、彼の後に六世を出したというのは南北二宗の系譜に対するこの派の六世たちの

主張であり、そのままに史実であったのではない。しかし、牛頭宗の人々が三論宗から出た法融の般若主義を受けているのは事実であり、法融に帰せられる『絶観論』と『心銘』、それにこれらと同格と見られる『無心論』などの作品は、思想的に北宗や南宗に対決しようとしたものである。

かつて、三論や天台の教学で重要なテーマの一つであった非情成仏の論議——草木や瓦礫にも仏性があるとする説が、右の『絶観論』に見えることと、それが神会の思想と大いに異っていることも注目される。

後に華厳の澄観（ちょうかん）（七三八—八三八）が図式的に説明するところによると、北宗が『起信論』の離念を立場としたのに対して、南宗は無念（もとより離るべき念なしとする立場）を主張したというが、牛頭はむしろ無心であり、般若主義はこの派の方が徹底している。それは、次のような『般若経』の言葉によってしばしば示されるものである。

たとい涅槃に過ぐる一法でも、それを有りとするならば、わたしはやはり夢のごとく幻化のごとしと言おう。

（設復有法過於涅槃、我亦説如幻如夢。T、八—五四〇c）

この語は修証得失を絶する自己本来の立場を示すものであり、後に『百丈広録』や『臨済録』に大きく影響している。

ところで、『祖堂集』や『伝燈録』などの後代の禅宗史の書は、牛頭宗を道信の下に分れた最初の傍系とするが、牛頭宗の主張が初めて生れた頃、それはおそらく達磨系の新仏教の正系としての襟度を持していたと思われる。南北二宗は、むしろ弘忍下に分れた傍系とも言えるからである。貞元二十年（八〇四）天台山に学んだ最澄（七六七—八二二）が、我が国に伝えた禅は牛頭法門であった。彼は入唐以前にすでに北宗系の禅を受けているが、大陸ではその当時もっとも新しい時代の禅宗であった牛頭法門を伝えたのである。

さらに、牛頭宗の成立は天台宗そのものの伝統の形成と前後する。天台宗が二世灌頂（五六一—六三二）の歿後、いわゆる第一期暗黒時代を過ぎて、ようやく一宗としての伝統を主張し始めるのは、五祖玄朗（げんろう）（六七三—七五四）と六祖湛然の時代である。六祖の称は明らかに禅宗の六祖への対決を示し、湛然の『止観義例』には達磨に対する批判の語

も見出される。玄朗のために書かれた李華の「左渓大師碑」には、天台の伝統に先んじて達磨禅の系譜が語られており、南北二宗と牛頭の称の最も早い出現は実はこの碑においてである。

いずれにしても、曹渓を祖とする新仏教の抬頭は牛頭宗と天台宗とを刺戟し、その伝統の形成を促したのである。このことは、鑑真（六八八―七六三）の渡来に見られる律宗の新しい動きとも関係し、天台系菩薩戒の運動ともつながり、さらに我が最澄の叡山における大乗戒壇の独立にまで発展する遠因をなしている。今はそれらと系統を異にする四川の保唐宗の動きについて見よう。

保唐宗は、弘忍―智詵―処寂―無相―無住と次第する無住（七一四―七四）一派の禅宗を指し、四川省成都県の大暦保唐寺を中心に栄えた新仏教である。保唐寺が大暦の二字を冠して呼ばれるのは、安史大乱の前後における唐室と密接な関係にあった四川仏教の特色を示し、この系統の禅が大乱を契機として大いに発展し、大暦年間に至って完成したことを物語る。無住の前の無相（六八四―七六二）は元来は朝鮮の出身で、成都に来って処寂に学び、天宝初期（七四二―）に浄衆寺に住して開法した人であるが、彼の支持者の章仇兼瓊は楊貴妃および楊国忠の兄妹を玄宗に推薦した人であり、無住の帰依者である杜鴻漸（七〇九―六九）や崔寧は、乱後の唐室の再建と大きいつながりをもつ一旗ものである。しかも歴史的に見ると、保唐寺無住は必ずしも無相の弟子ではなくて、弘忍―慧安―陳楚章―無住の系譜に列すべき人である。無住と無相の嗣法を主張する『歴代法宝記』は、この派の禅の正統性を証明するために、慧能に伝えられた達磨の袈裟が、則天武后によってこの系統の初祖たる智詵（六〇九―七〇二）に与えられ、代々相伝して無住に至ると主張する。しかし、達磨の袈裟そのものがすでに神会の作り言である。則天武后を介する伝衣説は、いかにもこの派の仏教の体質を物語るでないか。四川は古来異色ある人物を送り出した革新派の拠点である。次章に考える馬祖（七〇九―八八）や宗密（七八〇―八四一）もやはりこの土地から出ているし、現代中国を動かす要人も四川出身者に多い。

かくて、保唐寺無住の新仏教はまさしく戦後におけるウルトラ派の代表である。宗密が伝える次のような無住の授戒の儀式と主張は、いかにもその特色を示すと言ってよい。

無住の禅法伝授の儀式（戒を含めて）は全く無相と違っている。彼は従来の仏教の形式をいっさい行わぬ。剃髪して七条衣を掛けるのみで、禁戒を与えず、礼懺、転読、画仏、写経などの儀式や道具をすべて妄想として退け、住院にも仏具を置かぬ。彼の「滅識」の教えはこれを根拠づけるものであり、その言うところは次のごとくである——生死輪廻はすべて心を起すためであるから、心を起すことを迷いとし、善悪ともに心を起さぬのが真とされ、すべての形式を廃して、分別を敵とし無分別を妙道とするのである……。かくて、あらゆる分別の心を滅するのが真であるから、日常生活にも衣食を思わず、信者の送り来るに任せて、与えられるときは暖衣飽食し、与えられぬときは飢えるまま凍えるままにして、さらに施を求めず食を乞わず、人が寺に来ても貴賤ともに出迎えず、自から坐より起つこともせぬ。彼らが讃嘆し供養しても、腹を立てても、そうしたことには一切かまわぬのである。これはすべて無分別を宗旨とするからであり、日常の行動もまた其が是であれ非であれ、ただ無心を貴んで妙とするのが「滅識」にほかならない。（Z、一、一四—二七八d）

三　禅宗の形成

一　農具屋のせがれ
——江西・湖南の新風——

インド伝来の禅が神秘な習禅や三昧の域を脱し、現実的な中国人の宗教として、日常生活の中にとけ込むのはおよ

そ九世紀以後のことである。それはインド仏教に見られなかった新しい禅宗の誕生を意味する。そうした禅宗の成立を導いた中心人物は、左のような系譜に位置する江西の馬祖と湖南の石頭である。

曹渓慧能（六三八―七一三）―┬―南岳懐譲（六七七―七四四）―馬祖道一（七〇九―七八八）
　　　　　　　　　　　　　└―青原行思（―七四〇）―石頭希遷（七〇〇―七九〇）

馬祖、および石頭の師に当る二人はいずれも六祖慧能の弟子であるが、古い敦煌本『六祖壇経』では慧能の十大弟子の中にその名を列ねていない。この事実は、馬祖や石頭の新しい活動がすでに『六祖壇経』の時代を過ぎていたことを意味する。

二人は共に江南の豊かな穀倉地帯を舞台として、当時しだいに実力を増しつつあったこの地方の節度使たちの帰依の下に独自の教線を広げ、「江西・湖南の二大士」と呼ばれる。江西と湖南、つまり江湖という呼び方は古い伝統をもつ帝都の仏教に対して、田舎の仏教、世俗、大衆の宗教としての大地の匂いをもっている。事実、この二人に見られる平俗性は従来の仏教が含み得なかった土着的なものを体質とする。六朝時代に、国家主義的な仏教に対して、世俗の裡に遊行した頭陀苦行の高僧たちともそれはよほど異った匂いをもっている。インド仏教の借り着をまとっていた従来の仏教者に対して、彼らはそれをきれいさっぱりと脱ぎ捨てたような、赤裸々で自然なすがすがしさをもっている。

禅は元来精神統一の技術であり、冥想、坐禅の意である。それが定と慧の統一として、仏陀の仏教そのものの意に用いられたのは隋の天台智顗においてであったが、中唐以後の禅宗は、そうした禅定や智慧の宗教よりも、さらに日常生活そのものの中に禅を実践するようになる。冥想的な坐禅は具体的な生活行動の中にその姿を消し去り、日常の生活行動すべてが禅となる。平凡な日常生活の含む深き意味をその根源にまで掘り下げたるもの、この時代の禅宗の

ごときは稀である。従来の禅がもっていた神秘性は、ここではむしろ日常生活そのものの新たなる感激となり、神通力は運水搬柴の行動の中に見出される。それは世俗の中に世俗ならぬ自由を見出すものであり、観念的一時的な自由ではなくて、具体的な生活そのものの革新であった。実際、自由という言葉がその語のもつもっとも深き意味において使われるのはこの時代の禅宗においてである。それらの考えの根底に、前の時代に大きい発展を示した牛頭法門の般若思想、つまり無修無証の立場があることは次節に考えよう。ここでは、まず馬祖と石頭の簡単な経歴を知っておきたい。

馬祖道一は四川漢州の出身で、初め前述した処寂（六四八―七三四）に学び、その寂後に至って南岳懐譲に師事し、曹渓の禅を嗣いだのち、主として江西の洪州（南昌県西部）を中心として独自な教化を布いた人である。多くの伝記は、彼が牛のように歩き、虎のように人を視つめ、舌を伸ばして鼻頭をなめることができたと言っている。それはすべて偉人の相であり、前者はかつて南岳慧思について語られているのと同じである。むしろ彼の独自性は、彼が終生その俗姓の馬氏を以って呼ばれ、彼に始まる新しい禅宗の祖とされるところに見られると言ってよい。古来、俗姓を以って一宗の祖師を呼ぶ例は必ずしも絶無ではない。たとえば、華厳の祖師杜順（五五七―六四〇）のごとき、前に見た傅大士（四九七―五六九）のごとき、いずれも同様であるが、馬祖という呼び方はやはりこの派の禅の性格にもっともふさわしい。

彼はかつて南岳の法を嗣いだのち、四川の故郷に帰ったことがある。その時、谷川の畔でものを洗っていた隣家の老婆が、

てっきり何か奇特のことかと思ったに、なんだい、馬簸箕（ははき）家のせがれじゃないか。
（将謂有何奇特、元来是馬簸箕家小子。Z、二乙、八―四五四b）

と叫んだので、彼は彼の得た新しい仏教を郷里に布くことを思いとどまり、ついに遠く江西にやって来たと言われる。

簸箕は未熟な穀物をあおり落す農具であり、馬氏の家は農具屋であったのである。この話はどうも伝説らしいが、いかにも馬祖の仏教の体臭を示している。キリストもまた、彼の教えが郷里に行われ難いのを歎いたというではないか。いったい、この頃の禅の問答の中には、にわかに農事や日常生活に関するものが多くなる。馬祖の禅にはすでに味噌醤油の匂いが強いが、彼の弟子の南泉普願（七四八—八三五）や孫弟子の潙山霊祐（七七一—八五三）の僧堂では修行者はいつも牛や馬と一緒に暮していたようであり、動物に関する問答がめだつ。それは馬祖の系統のみならず、石頭の師の青原行思にもまた左記がある。青原は、馬祖のいた洪州の南に近い廬陵（ろりょう）の青原山にいた人であるが、ある僧が、

仏法の奥義は何ですか。（T、五一—二四〇c）

と問うのに対して、こう答えたという。

廬陵の米価はどれほどか。

（廬陵米作麼価。）

これらの問答はすべて口語のやりとりであり、特殊なスラングすら含んでいる。古い漢訳経典にはまま口語の表現が見うけられるが、日常の平話によって仏法の根本真理を論ずることは、やはりこの頃以後の禅問答の特色である。あたり前の口語によって語られる仏教は、言葉の表現よりも前にまず本質的に生活化していたことを知るべきであろう。

二　あたり前の心が道である
——馬祖道一の仏法——

馬祖道一の説法に言う、

道（さとり）は修行を要せぬ。ただ自己を汚さぬことだ。何が汚れかと言えば、もし生死の心を起し、何かをな

し何かのためにするならばすべて汚れである。ずばりと言えば当り前の心が道である（平常心是道）。当り前の心は無造作であり、よしあしがなく、取捨なく、時間とか永遠とか、凡夫とか聖者とかいうものがない。『維摩経』には、「凡夫の生活でも聖者の生活でもないのが菩薩の生き方だ」、と言っている。今現に行住坐臥し、相手に応じて行動することがすべて道にほかならぬ。（T、五一―四四〇a）

この説明はまことに平易である。人は自から凡夫と思いつめたり、修行して悟ろうとしたり、時には何か悟ったような気になったり、生れながら仏だと考えたりするが、それらはすべて生死の心である。いかに人は生れながらに仏だと思ってみても、現に仏でないからである。当り前の心は、そうした分別やはからいを待って初めて得られる心ではなくて、誰もが現にそうであるような素直な日常生活の心のことである。

馬祖の平常心は人が遠い将来において達し得る理想でも、すべての人が本来そうであるはずの原理でもなくて、現にいつでも皆がそうであるような個々の事実の感覚である。有名な「即心即仏」というのもそれであり、仏とか心とかには何の条件も不要である。平常心はそれを欠いている人も、それをはずれている時もないような根源的な心であり、限りなく充実していて、しかも本来のものであるが故にことさらに何ということもない当り前の心である。老荘流に言えば自然無為に当るが、ここではそれが歴史的な応機接物の生活の場でとり上げられているのである。馬祖はまた次のように言っている。

もともと有るものであり、現に有るものであるから（本有今有）、道を修行したり坐禅したりする必要はない。修行せず、坐禅せぬのが本当の如来清浄禅である。（T、五一―四四〇b）

坐禅して仏になるのではなくて、もともと仏であることを主張するこの一段は、彼自身がかつて南岳の伝法院で坐禅していたとき、師匠の懐譲が「瓦を磨いて鏡にしようとするもの」と戒め、また牛車が動かぬとき、車を打つか牛を打つかと教えた話を思わしめる。インド以来の冥想の実践は、こうして日常生活の宗教となって昇華するのである。

「本有今有」とは仏性と煩悩の本末に関する有名な『涅槃経』の句であり、元来はもっと哲学的な意味で言われるのであるが、ここではそうした論議はほとんど無用である。また、先の説法に引かれる『維摩経』の句のごときも、すでに神会の『壇語』その他にとり上げられているセットフレーズであるが、それが馬祖の平常心の説明では実に見事に現実化していると言える。馬祖はしばしば『楞伽経』の句を用いるが、この場合もまた完全に彼自身の日常語の中に消化される。

馬祖の禅は、よく大機大用の禅であると言われる。後に述べるように、圭峯宗密（七八〇―八四一）や宋の朱子（一一三〇―一二〇〇）は馬祖を悪平等のそのまま禅と難ずる。日常生活のすべてを仏性の働きとする馬祖の主張には、たしかにそうした危険性があるかも知れない。しかし、馬祖の主張は以上に見て来たように、長い中国仏教思想史の展開途上に現われた歴史的思想である。特に前章に見た牛頭系の般若思想の影響をもっとも強くうけついでいる。特に、何よりも馬祖の主張は抽象的形而上学の体系ではなくて、彼が自から言っているように泣く子供をあやす止啼銭である。日常性の宗教はあくまで日常生活に即して理解されねばならぬ。普遍的な知を説く宗密や、理の一字を宗とする朱子はすでに馬祖禅の正しい理解者ではない。個別的なものを普遍的な真理に冥合せしめる訓練が従来の禅であり仏教であったとするならば、馬祖はむしろ個別的なものに即して普遍の真理を見た人である。中国禅宗の本格的な発展は、やはり馬祖から始まると言わねばならぬであろう。

三　梅の実は熟せり

――馬祖門下の人々――

馬祖の弟子は古く八十四人と言い、あるいは八十八人とも八百余人とも言われる。『馬祖語録』と『伝燈録』とは百三十九人とし、後者に実際の伝を掲げるのは七十四人、『五燈会元』では七十八人である。

『伝燈録』は馬祖の弟子を故意に増そうとした傾きがあり、『祖堂集』で系統不明のものや、他の系統の人々を多く馬祖の弟子に加えている。しかし、馬祖門下が盛大であったことは事実で、後に所在や名の知られなくなった人々もかなりあったに相違ない。すでに馬祖その人が中央の仏教と無縁であり、従来の伝統と離れていた点にその特色をもつのである。彼の仏教が天下に知られたのは、彼の晩年および寂後に及んで、興善惟寛（七五五—八一七）、鵝湖大義（七四六—八一八）、章敬懐暉（七五七—八一六）などの諸弟子が相い次いで京師に伝道し、勅召によって入内説法するようになったからであり、汾州無業（七六二—八二四）のように初めから伝統的な仏教学の大家であった人もある。

いずれにしても、馬祖門下は多種多様であって、龐蘊（？—八一五）のような居士もあれば、石鞏のように初め猟師であった人もいる。特に注目すべきは、後に山に隠れたためにその名の知られぬ人もかなりいたらしいことであり、西山の亮座主や隠山のごときがそれであるが、明州大梅山に退いた法常（七五二—八三九）もその一人である。法常は襄陽（湖北省襄陽県）の人、初め荊州玉泉寺に出家し、多くの経論を学んだと言われるから、神秀や神会の後輩であり、玉泉寺はいうまでもなく天台智顗の古道場である。法常は初めて馬祖に参じたとき、「即心即仏」の語を聞いて大悟し、ただちに明州天台山の南七十里の地にある大梅山に入って庵居し、終生ついに世に出でなかったと言う。

ある時、同じく馬祖に学んだ杭州塩官斉安（七五〇？—八四二）の弟子が天台山で道に迷い、たまたま草衣結髪の隠者に遇った。

「あなたはここにどれくらい庵居しているのですか。」

「ただ四方の山が青み、また黄ばむのを眺めるばかりで、どれくらいたったのかは判りません。」

「山を出るにはどの道を行けばよろしいか。」

「水の流れにそって下りなさい。」（T、五一—二五四C）

塩官のところに帰った僧がその話を告げると、塩官はかつて馬祖のところで一緒に参禅した仲間のうちに、天台山に入った後さっぱり消息のない法常のことを思い出した。再び僧をやって下山をすすめると、法常は次の偈を作って返事とした。

「切り残された枯木がさびしい林につっ立っている。幾度か春がめぐっても枯木は心を変えぬ。たまに木樵が来るが、いっこうにふり廻(かえ)ることはない。わざわざ頭領が出かけて来て詳しく探したりするものか。」

この話を伝え聞いた馬祖は、さっそく一僧をやって探りを入れた。

「あなたは馬大師に参じたとき、何を得たというのでこの山に隠れたのですか。」

「馬大師はわたしに即心即仏と言われたから、わたしはすぐにここに来たのです。」

「馬大師は今頃は違った説き方をされていますよ。」

「どう違うのですか。」

「今頃は非心非仏と教えています。」

「あの老人は人を惑わすくせがまだ止まぬと見える。非心非仏のことはどうでもよろしい。わたしは即心即仏で充分です。」

僧の報告を聞くと馬祖はうなった。

「梅の実は見事に熟した。」

こうして、大梅山法常の下にしだいに弟子が集るようになった。彼は入寂に際して弟子に告げた。

「来るものをこばまず、去る者を追わず。」

そのとき、裏の山でむささびが鳴いた。

「ほかならぬこのものこそ他に代え得ぬものだ。君たち、よくよく見失わぬことだ。さあお別れだな。」
言い終って彼は寂した。(同右)
我が道元の『正法眼蔵』生死の巻に、有名な「生死の中に仏なければ、即ち生死に非ず」の句がある。これもまた大梅山法常に関する逸話である。馬祖の「平常心」の仏教は本当に生死の中に仏を見るものであったのである。

四　正法眼蔵のうた
――『宝林伝』の成立――

馬祖、石頭に始まる新しい仏教を記念する他の一つの標幟は、中国禅宗の本格的な歴史の書たる『宝林伝』の出現にある。
この書は、釈迦仏の正法がインドで二十八代を経て達磨に至り、中国では達磨より六代目の曹渓慧能(六三八―七一三)に伝わったとするもので、宝林とは慧能がいた嶺南曹渓の宝林寺の名によるのである。慧能を達磨系の六祖とする主張はすでに神会(六七〇―七六二)に始まり、八世紀末の『曹渓大師伝』や、『六祖壇経』もまた専らそれを言うために書かれたものであり、インドの二十八祖が決定するまでにかなりの紆余曲折を経はしたが、『宝林伝』はさらにそれらの後を承けて、慧能の正法が南岳と青原、および馬祖と石頭へとそれぞれに伝えられたことを主張するのである。
『宝林伝』の完全なテキストは現存しないから、慧能の章の構成を明かに知ることはできないが、達磨の師に当る第二十七祖ハンニャタラが達磨を中国に遣すに当って、中国仏教の将来を予言した讖偈(しんげ)が残っており、この中に南岳と馬祖の活躍が歌われている。讖偈はあらかじめ未来のことを予言する歌であるが、中国の社会では、讖術の俗信はすでに長い歴史をもっており、仏教経典にも仏陀の懸記の説があるから、この書はそれらの形式を巧みに利用し、馬祖

の仏教の源流を語ろうとするのである。

さらに、『宝林伝』が今までの禅宗史の書よりも一歩を前進せしめたのは、禅宗独自の正法眼蔵の相伝とこれを実証する伝法偈を新加したことである。後に発展する禅宗史の書はすべてこの説を承けている。仏陀の正法がマカカショウとアナンに伝えられ、代々相承して中断することなく中国に至ったという付法蔵の思想は、もとよりすでに禅宗以前にあるが、一代経典の眼目たる正法眼蔵の付嘱を証明する歴代の祖師の伝法偈は全く『宝林伝』の独創であり、言わばこの書は伝法偈によって中国禅宗の独立を宣言したのである。伝法偈の出現はおそらく敦煌本『六祖壇経』が最初であり、八世紀末頃のものであるが、初めはまず達磨より六祖慧能までの六人の偈が作られ、有名な達磨の「一花より五葉を開き、結果自然に成る」の句に窺われるように、当時、花や種と言ったものが伝法偈の中心となっていたことは注目してよい。これが、我が世阿弥の「風姿花伝」に影響することは西尾実氏の『道元と世阿弥』に指摘されている。また、後に臨済義玄（?—八六六）が入寂に際して伝法偈を誦出しているのは、馬祖に始まる新しい仏教の継承であり、彼の偈は花や種よりも新しい思想に裏づけられ、後に、さらにそれが正法眼蔵に関する三聖との問答に変えられたのは、臨済宗の立場が決してからのことである。

いったい、隋唐諸宗の祖師たちの主な仕事は、周知のように仏陀の一代経典の中心となる一経を決定し、これによって全仏教を組織づける教相判釈の体系にあった。禅宗の独立は、むしろ仏陀以後の歴史を決定することによって実証されたのであり、それは、歴史のないインド仏教を、歴史中心の中国仏教に脱化せしめるものであったと言ってよい。

もとより、『宋林伝』の主張する仏教史は厳密な意味での歴史ではなくて、ほとんど伝説や説話の域を出でぬものであるが、大衆の社会に生きる実際の宗教の歴史はむしろすべてそうしたものである。たとえば、仏陀が開悟ののち最初に説いたのが『四十二章経』であるとして、『宗林伝』はその全文を収録するのであり、この経典を仏陀の語録

に擬するのである。こうした見方ははなはだしく荒唐であり、しかもそこには見性や無念無心の説があって、通途の『四十二章経』とかなり相違するが、後代に流行するのはこの系統の『四十二章経』であり、正統の経典もはるかにこれに及ばない。

右の事実は、伝統的な仏教の知識がほとんど上層読書人のそれであったのに対して、馬祖以後の禅宗が一般大衆社会に対して、新しい知識を開いて行ったことを示すものと言えるであろう。いずれにしても、『宝林伝』の成立はそれまでの禅宗史の書のさまざまの試みを集大成して、真に中国禅宗の開創を宣言したものと言ってよいであろう。

五　一日作さざれば一日食わず
——百丈懐海と『百丈清規』——

馬祖に始まる中国禅宗の独立運動は、さらに具体的な教団組織や、修行生活の規則などを成文化した『百丈清規』の出現によって一そう確かなものとなる。

四祖のとき、蘄州東山の修行者はすでに五百人に達し、馬祖の門下は八百人と言う。それらの大衆がいつも同時に行動したのではないが、禅宗の教団がしだいに増大化しつつあったことは確かである。

宋之問（?—七一〇?）が、洛陽の諸僧のために神秀を荊州玉泉寺より迎えた時の表には、東山法門を伝える神秀の下に多くの弟子が集ったことを述べて、

草堂の中には修行者の衣鉢が魚のようにかさなり、仮り住いの庵室は岡のあたりに雁行して列んでいた。人々は雲や霧のように集まり、かつての兀者王駘の弟子のように、心虚しくして行き充実したものを得て帰った。（『全唐文』二四〇）

と言い、敦煌本『六祖壇経』には、曹溪門下の盛大なるを叙して、

門人は僧と俗と合せて三五千人はあり、一概に数え得ない。(T、四八—三四二a)

と言っている。こうなってくれば、大衆たちの衣食住の生活を支えるための生産労働はおそらくすでに行われていたに相違ない。五祖弘忍が自から労役にはげんで、人々に供養したこと、牛頭法融が三百の弟子のために毎日八十里の道を一石八斗の米を運んだ事実もある。

元来、生産労働はインド仏教の律制の堅く禁ずるところであったが、治生産業がみな仏法と違背せぬという考えはすでに『法華経』に見える。インド以来の律制の伝統と中国仏教の実際との違背はすでに南北朝末期より痛感され、大乗菩薩の戒律を求める運動となって表面化されていた。特に国家権力の保護や、特定の上層信者の経済的援助を離れていた初期習禅者の教団が、自から耕し自から食う生活態勢にふみ切ることは必至であった。さらでだに、特殊な有力寺院では、広大な荘園と農奴を擁して独占企業的な生産態勢に入っているものもあった。先に見たように、安史の大乱に際して神会が司宰した売度の例は、後に王智興(七五七—八三六)によって江淮の地方に継続されるが、そうした教団の不純分子の増大は後に会昌の破仏事件の動機となるものでもあったが、それは真面目な修行者の生活を脅かすものであった。

従って、それらの世俗的な誘惑を断ち、修行者としての自給生活を律する必要はむしろ内から要求されるものであった。馬祖の弟子懐海(七二〇—八一四)に帰せられる『百丈清規』の制定は、こうした人々の要望への解答であった。「一日作さざれば一日食わず」という百丈の名句は厳しい彼の持戒精神を千古に伝え、中国初期の禅宗教団の精神を示すものである。彼が定めた『清規』は完全なままでは残っていないが、右の一句はむしろそのすべてを覆うものと言ってよい。

『伝燈録』第六の百丈の章に、「禅門規式」を附録している。彼はこの中で、

自分のねらいは、伝統的な大小乗の戒律の何れかに限るのでもなければ、またそれらと違った別のものでもなく

て、それらの精神を博約折中して、宜しきに従うのである。(T、五一—二五一a)

と言っている。特に彼は禅宗寺院の構造を右の精神に合わせるために、仏殿を立てずに法堂のみを樹て、道眼の尊ぶべき有徳の師を長老とし、法堂上にその正法を挙揚せしめ、かつてのシュボダイのごとく、あるいは当今の生ける仏陀としてその指導を仰ぐべしとするのである。従って、長老が法堂に上って説法するときは、大衆はすべて雁立して耳をそばだて、賓主問答して宗要を激揚すべくそれらはすべて法によって住することを示すものとも言っている。

その他、禅院に特有な僧堂の中における生活の様式、および主事の僧に関する十部局の規定より、長老と大衆が平等に生産労働に従う普請の法や、個々の修行者の遊行行脚の心得、違法の者の罰則に及ぶまで、一々細かに規定しているのは、まさしくそれが中国人による中国仏教のための律蔵であったことを窺わしめる。馬祖の提唱による平常心や即心即仏の仏教は、単なる抽象的言辞ではなくてあくまで日常脚下の生活実践であった。『百丈清規』は、それが単なる禅宗教団の規定にとどまらず、漢魏三国以来の長い中国仏教史の重要な課題に答えるものであったことを物語るであろう。

六　皮膚脱落し尽して一真実のみ有り

——火定に入る高僧——

百丈によって禅宗教団の生活規則が成文化され、修行僧の団体統制が行われつつあった頃、ひとり山中に頭陀し、あるいは各地に遊行しつつ、多くの大衆と離れたところで道そのものに徹しようとする人々もあった。すでに見た大梅山法常のごときはその一人であるが、この傾向は馬祖門下よりも、青原・石頭の系統に多いようである。

石頭希遷(七〇〇—九〇)に『草庵歌』、および『参同契』の作があるのは、彼が団体の生活よりも山中独居を楽しんだ証拠であり、彼の弟子惟儼(いげん)(七五一—八三四)は洞庭湖の西畔に近い朗州芍薬山(しゃくやくさん)に庵居した人であり、その弟子道

吾（七六九―八三五）に『楽道歌』あり、その弟子石霜（八〇七―八八八）は特に山居修道で聞え、同じく薬山に学んだ雲巌（七八〇？―八四一）は潭州の澧陽の石室に隠れた人で、有名な『宝鏡三昧歌』の作をとどめ、その弟子洞山（八〇七―八六九）は弟子曹山（八四〇―九〇一）と共に曹洞宗の開創者であるが、いずれも禅文学の名手であり、曹山とならぶ龍牙（八三五―九二三）もまた同様である。さらに、石霜に参じた南岳斉己（八六〇？―九三三？）は唐末五代における一流の詩人であり、後に述べる同門の玄泰も山居修道の典型である。

これらの人々はいずれも遊方と山居にその一生涯を終ったのであり、偈頌の作品はその生活詩である。それは広い意味での楽道歌の名にふさわしい。彼らの一連の作品は中国文学の歴史にめずらしい哲学詩の系譜を形成し、後に『寒山詩』などに大成するものであるが、現実の生活となった禅は、中国人にとって生活の文学であった詩と、自然に融合するはずでありそれは必然の道であった。

薬山惟儼が一夜山上に遊び、雲開いて月光の現われるのを見て大笑し、その声が四方四十里の居民を驚かしたという話は有名であり、後に朗州刺史の李翺によって詩に詠ぜられている。もっとも、李翺参禅の史実は問題であるが、薬山がそうした仮託にふさわしい山居の人であったことは疑えない。

薬山がかつて石頭に参じたのち、石頭の指示で馬祖を訪ねたときの左記の話が『四家語録』の馬祖の章に見える。

ある日、馬祖は薬山に問うた。

「この頃君の心境はどうか。」

「皮膚はすっかり脱落し、ただ一真実あるのみです。」

「君の悟境は心体の底に徹し、四肢のすみずみにまでゆきわたったものだ。こうなった上は三条の帯を肚にまき、思うがままに人々を教化するがよい。」

「私にどうしてそんなことができましょう。」

「いや、そうではない。いまだかつて乞食遊行するばかりで、人を教化せぬ人もなければ、人を教化するばかりで、乞食遊行せぬ人もない。人を利益しようとすれば利益せられるものもなく、何かを為そうとすれば何もできはせぬものだ。必ず人を渡す舟となれ。長くここにとどまってはならぬ。」（Z、二、二四―四〇八d）

薬山の一真実の語は、実は『大般涅槃経』に見える仏陀の言葉に基づくもので、一切の方便を捨てて永遠なる真実を語る意であり、『寒山詩』にも全く同じ句が見える。禅の問題は、山居修道と世俗の教化という、そうした外面的な相違にあるのでないことを示す言葉である。

次に、時代は少し下るが、同じ山居修道の典型として、ここで南岳玄泰の遺偈のことを附記しておこう。この人は前述のように石霜慶諸に学び、平生枯槁の生活を守って門下に一人の弟子をも留めなかったと言われる。彼は入寂しようとする前日になると、山麓に出て一僧を呼びとめ彼の庵前に薪の山を積ませた。そして、次の二首の偈を詠じたと言う。

「今、わたしは六十五歳、地水火風の四大はばらばらに離れようとしている。わたしの行く手は遠くまた遠く、そこには仏も祖師もない。」

「頭を剃る必要もなく、沐浴するにも及ばぬ。今は一かたまりの猛火あるのみ、これですべて充分である。」

（T、五一―三三〇c）

自から火定に入った諸高僧の故事は、すでに『高僧伝』の亡身篇や『宝林伝』に語られている。それらはこの時代の禅者の理想であった。ところが玄泰のは、さらにそれを地でゆくものである。彼の遺偈は簡にしてすべてを尽くしている。後代になると、禅僧の遺偈は定型化される嫌いがあるが、ここには本ものの死が生きているのである。

七　絶対知の哲学
——華厳と禅との綜合——

九世紀の初め頃、江西・湖南の地方を中心として新しい仏教が広がって行くのを、帝都長安に近い終南山の圭峯草堂寺に在って静かに見守っていた一人の仏教哲学者があった。彼の名は宗密（しゅうみつ）である。

圭峯宗密（七八〇—八四一）は馬祖と同じように四川の出身で、実際には成都の保唐寺無住（七一四—七四）とならぶ浄衆寺神会（七二〇—九四）の系統の禅を承けたようであるが、自からは荷沢神会（かたくじんね）（六七〇—七六二）の五世と名乗り、荷沢神会—法如—南印—道円—宗密という法系を主張し、荷沢宗の最後を飾った人である。

彼はまた若くして華厳の初祖杜順（五五七—六四〇）の『法界観門』を読み、さらに偶然の機会に『円覚経』を入手して、天啓に似た感激を以てそれらを研究し一家の見を立てた人である。さらに、彼は後に至って華厳の澄観（七三八—八三八）に師事し、

面会する前にその心を伝え、言葉で表わされぬ精神を会し、汝の心は我が心と同じい。（Z、一、一五—八九b）

と許され、その五世の地位を得て誇り高き華厳の哲学と荷沢の禅とを兼ね伝える祖師となった。彼はまた文宗（八〇九—四〇）の勅を受けて入内し内供奉沙門（ないくぶしゃもん）となって、この時代を代表する知名の宰相として、信仰厚き裴休（はいきゅう）（七九七—八七〇）の帰依と協力によって、多くの注疏の書と厖大な『禅源諸詮集』を含む著述二百余巻を完成し、名実共に中晩唐における最高の仏教哲学の金字塔を樹立した人である。

かくて彼は一代仏教を一貫する華厳哲学と禅を代表する荷沢宗とを綜合し、『円覚経』による教禅一致の体系を完成し、独自な円覚の哲学思想を以って後に宋代に展開する新儒教の源流とまで見られるのであるが、彼の学問はあくまで古典と伝統を尊重し、哲学体系の完成そのことに関心の中心があったから、馬祖系の新仏教に対しては必ずしも

真の理解と好意をもたなかった。

たとえば、彼の『禅源諸詮集都序』の初めに禅を分類して次のように言っている。

特殊の関心から昇天を願い、この世を厭う心を以って修するのが外道禅であり、正しく因果を信ずるが、なお善を欣び悪を捨てるという分別心を以って修するのが凡夫禅、人無我の理を知って修するのが小乗禅、人法二空の理を悟って修するのが大乗禅である。もし自心の本来清浄であって煩悩なく、涅槃の智慧がもとより完全に備わっていて、その心がただちに仏であり（此心即仏）、そこに何の相違もないことを頓悟し、そういう立場で修するならば、それは最上乗禅であり、如来清浄禅とも、一行三昧とも、真如三昧とも呼ばれるのである。それは実に一切三昧の根本であるから、もし一念一念にこの三昧を修すると、自からしだいに百千の三昧を得ることができるのであり、達磨系の禅がそれにほかならぬ。（T、四八—三九九b）

ここで彼が分類している禅の段階は、彼が別に仏教そのものを分類した五教判に応ずるもので、第五教たる華厳と達磨の禅とにその究極があることは言うまでもないが、実はさらにこの分類は彼の有名な「頓悟漸修論」を引き出すための根拠である。言わば、自心の本来清浄なるを頓悟する立場は、前に荷沢神会が「無念の体上に本知あり」とするのを承けるのであり、「この心がただちに仏である」と言っている心は内容的には無念の知に相当する心である。彼は別のところで、

あたかも水は名であり、水がもっている湿という性質こそ水の体であるように、心は名であり、知こそ心の本質である。（T、四八—四〇六c）

と言っており、この説明はもっともよく彼の意図を示している。同じく「即心即仏」、または「此心即仏」と言ってもそれは本質的に仏と相違せぬという意であり、この知の上に無限の漸修が要求されるのである。

こうして、「知の一字こそ衆妙の門」とする宗密は、洪州宗（馬祖）に対して、はなはだあきたらぬものをもつ。

彼は、『中華伝心地禅門師資承襲図』の中で明らかにそれを言っている。

真実の心体に二種の働きがある。一は自動的な働き（自性用）であり、二は他動的な働き（随縁応用）である。今、銅鏡を例にとるならば、鏡の全体は真実の心体に当り、鏡がものを映す本性は自動的な働きであるが、鏡に映された影像は受動的である。影像はそこに映る何かが外にあって始めて現われるのである。現われるものは様様であるが、鏡の明性はどこまでも自動的であり、影像が映っているときも、映っていないときも、いつでも働いているのであり、それは全く平等一味である。それと同じように、心が常にもともと静寂であるのは心の本質であって、心が常に知の力を具えているのはあくまで自動的である。ところが、心が働いて言語動作し、ものを分別するのはすべて他動的である。たとえば、洪州宗で「ものを指し、よく言語動作するのが心だ」と言っているのは、単に他動的な働きであって、自動的な知という働きを欠くものと言わねばならない。（Z、二、一五－四三七d）

宗密の絶対知の哲学は、どこまでも絶対であるが故に、個別的な差別を超えた普遍的な本質から人間の自覚を見ようとするものであり、その逆を考えることはできなかったようである。インド以来の伝統的な哲学と実践の見事な綜合にもかかわらず、それは真に具体的な中国人のありのままな生活実践の中に入って行くことができなかった。

宗密は武宗の会昌元年（八四一）にその六十二歳の生涯を終った。それはあたかも会昌破仏の前夜である。やがてこの破仏事件の後に、洪州宗がどんな展開を示すかを彼は予見し得なかったのである。しかし、宗密の洪州宗批判は半ばは当り半ばは当らぬ。それはそのまま後の宋儒の仏教批判にもち越されるのであるが、洪州の日常性の仏教は宗密の批判にもかかわらず中国人の宗教として血肉化し、後代に新しい発展をとげてゆくのである。

四　花ひらく五家の禅風

一　灰燼の中より甦る
――会昌の廃仏と五家の成立――

三武一宗の法難の一つに数えられる会昌の破仏（八四五―四七）は、すでにしだいに衰退しつつあった唐末の仏教に決定的な打撃を与えた大事件であるが、禅宗のみはこれを機として大いに栄え、さらに五代（九〇七―五九）に入って五家の開花を見るのであり、それはまさしく空前の中国禅宗の最盛期であったと言ってよい。

元来この事件は、表面的には道教と仏教との対決という形をとりながら、実は下降する唐朝の中央勢力を一挙に挽回しようとする政治・軍事・経済上の苦肉の策であった。すでに安史の乱よりこのかた、くすぶり続けていた政府内部の政争と、これに結ぶ外国勢力の侵寇がこれを機として一時に表面化したにすぎぬ。中央ではこれに先立つ甘露の変のごときクーデターがあり、やがて中央政府の無策を衝いて起つ農民一揆は各地にその旗を挙げ、これを利用する豪族の蜂起もあって、唐朝三百年の終焉はすでに直後にせまっていたのである。

ところで、会昌の破仏事件は『旧唐書』の武宗本紀によると、

くだかれた有名寺院は四千六百余カ所、無名寺院は四万余、還俗させられた僧尼は二十六万五百人、没収された上田は数千万頃、両税戸に改められた寺院所属の奴婢は十五万人云々。

とあり、天下州県の全域に及ぶ大規模なものであった。あたかもこの頃、河北より五台山を巡礼して長安への求法の途上にあった我が入唐僧円仁（えんにん）（七九四―八六四）は、彼の旅行記の会昌五年（八四五）十一月三日の条に次のように記

している。

三、四月よりこのかた、政府は天下の州県に勅令を下して僧尼のリストを作って還俗を命じ、また全国の仏堂・蘭若・寺舎などをこぼち、その経典・仏像・僧服を焼き捨てさせた。また全国の仏像の金を剝ぎとり、銅や鉄のすべての仏像をうちくだき、その目方を計って記録し、寺院の財産、および荘園を召し上げ、寺院に属する家人や奴婢を収奪した。(D、一〇九a)

こうして、異国に在ってこの法難に遇うた円仁は彼の日記の随処に末法到来の感慨を書き留めているが、当の中国僧たちの実感は必ずしも同じでなかったようである。たとえば、『祖堂集』の岩頭全奯(がんとうぜんかつ)の章によると、岩頭(八二八—八七)は鄂州(がくしゅう)(湖北省武昌県)で破仏に遇うた。ひとり洞庭湖の畔りで渡し守りとなった彼は、湖の両側にそれぞれ一枚の板木をつりさげた。渡ろうとする人が板木を一打すると、彼はさっそくオールを立てて問うのである。

「どなたでござる。」

「あちらに渡りたいのだが。」

彼はさっさと船をこぎ出す。(Ⅱ—九三)

とあり、また同じ章に次のようにも言っている。

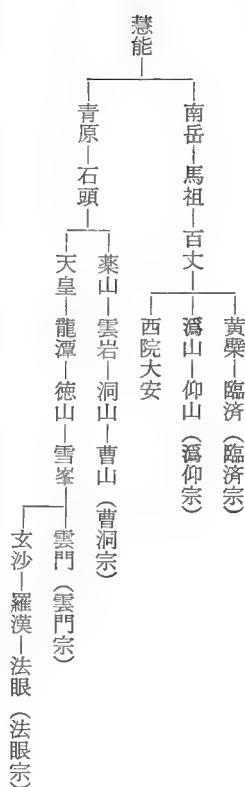
破仏のとき、彼はかたびらを羽織り麦わら帽をかぶって、ある後家さんのところに出かけた。そのとき婦人は食事の用意をしていた。彼はかまわずずかずかと台所に上りこみ、勝手に飯をくい始めた。家人が見て婦人につげると婦人は棒を把って部屋をのぞいた。そのとき彼は帽子をとって起ち上った。婦人が「なんだ、奯上座どのか」と叫ぶと、彼は一喝をあびせて出て行った。(Ⅱ—九五)

まことに淡々たるものである。岩頭にとって破仏は何のこともない日常茶飯事であったらしい。それは彼のみにと

どまらない。『祖堂集』や『伝燈録』、『宋高僧伝』などを見ると、当時の禅僧たちはいかにも当り前なふだんのままの生活を送っていたようである。伝統的な経典の研究や戒律の生活を離れて、日常生活のままの仏教を行じていた彼らは、むしろ破仏を機として特色あふれる五家時代の禅を展開し始めるのである。破仏は百花斉咲をつげる春雷の一声にすぎなかったらしい。

二　時節因縁を観ぜよ

——潙仰宗の成立——

五家というのは、左図のように馬祖下に出た潙山・仰山と臨済の二派、および青原下より分れた洞山・雲門・法眼の三派を合せ呼ぶのであり、それぞれのところと時と、人々のもつさまざまの風格によって仏教がそれぞれに異った新しい表われ方をするのを指していうのであるが、会昌の破仏ののち、まず最初に復興の槌音を高らかに挙げるのが潙仰宗である。

潙仰宗は、湖南の潭州潙山の同慶寺に住した霊祐（七七一—八五三）とその弟子慧寂（八〇七—八八三）の父子二代に始まるが、慧寂は後に江西の袁州仰山を中心に教化したためにこの名が起るのである。破仏ののち、潙山の開法を助け

たのは有名な宣宗朝の宰相裴休（はいきゅう）（七九七—八七〇）で、今なお潙山同慶寺に存する『勅賜大円禅師碑記』（大円は霊祐に勅賜されたおくり名）には、

先に武宗皇帝が寺をこぼち僧を放逐したとき、この寺もまた廃せられた。師（霊祐）はすぐさま首を裹（つつ）んで百姓となり、ひたすら無名の人々と同じ生活の中に入って行った。のちに宣宗が即位して武宗の禁をやめたとき、湖南観察使の裴休公は仏法を信ずる心あつい人で、丁重に師を探ねあて、自己の輿に乗せ自からその供となって迎えた。

と言っており、『宋高僧伝』の霊祐伝には、裴休のほかに李景譲（りけいじょう）（七八六—八五七）や崔慎由（さいしんゆ）（？—八六一？）などが帰依したことを伝え、これらの人はすべて宣宗を助けて大中の維新を遂行した人である。宣宗はかつて武宗に追われ、一時沙弥となって杭州塩官の下に隠れていた人で、そのとき黄檗希運と相知となったとも言われ、宣宗による仏教再興の政策はまず湖南の潙山や江西の黄檗山の復興から始まるのである。

霊祐は福州長谿（福建省霞浦県）の人、二十三歳のとき江西の百丈懐海に参じた。ある日、百丈の側に侍していると百丈が尋ねた。

「炉の中に火があるかどうかほり返してみよ。」
「火の気は有りません。」
百丈は自から起って炉を深く探り、一つぶの火種をとり上げて霊祐に示した。
「お前は無いと言うが、これはいったい何だ。」（這箇聻）
霊祐はこのとき大悟した。無礼をわび、見解をのべると、百丈はさらに次のように教えた。
「これこそわずかな岐れ路だ。経典には、『仏性の意味を知ろうとするなら時節因縁を観ぜよ。時節が到来したら、迷うてたちまち悟るがごとく、忘れたるをたちまち思い起すがごとし』とある。それは本来ある自己に

気付くまでで、他より新たに得るのではない。祖師もまた言っている、『悟ってしまうとまだ悟らぬ時と同じことだ。そこには悟る心もなく、悟られる真理もない』と。つまり、虚妄や凡聖などの分別さえなければ、本来の心法はもともと完全に備わっているのだ。汝は今すでにそれを悟った。よくよく気をつけるがよい。」(T、五一―二六四b)

右の時節因縁の句は『涅槃経』によるものであり、人が永遠なる仏性にめざめる時の秘密を心にくいまで細やかに示したものである。後に我が道元の有名な『正法眼蔵』仏性の巻でも、根本主題とされる一句である。潙仰宗の本質についてはもとよりさまざまの見方が可能であるが、右の時節因縁の思想はその重要なものの一つである。後に仰山は、潙山の語を引いて次のように言っている。

凡や聖という分別の情が尽き、ありのままの真常がずばりとあらわれ、理と事との不二なるもの、それがそのままの仏(如々仏)である。(T、五一―二八三a)

如々仏とは、仏や悟りのことを忘れ尽して時節因縁の生活に徹し切った人の意である。真如とか如来とかいうインド仏教の原理が、ここでは完全に昇華されてしまっているのであり、それは破仏の試練を経て初めて見出された中国仏教の英知であったと言ってよい。

『臨済録』によると、潙山のところにはやがて千五百人の修行者が集まるが、弟子慧寂によって潙仰宗が起るまで、初期時代の潙山の仏教を助けたのは百丈門下の兄弟弟子に当る大安(七九三―八八三)である。この人は後に福州長楽の西院に出世し、西院大安とも呼ばれるが、彼の次のような上堂は潙山の禅風を伝えて余すなしと言えるであろう。

俺は潙山に居ること三十年、潙山の飯をくらい、潙山の糞を放ったが、潙山の禅だけは学ばなんだ。(T、五一―二六七c)

如々仏の風光はここにも見事に輝いている。おそらく中唐以前の習禅者ならば口に出すこともはばかられた言葉が、

何のさわりもなしに流れ出るのである。

三　一棒の下に

——義玄の大悟——

五家の第二は臨済義玄（?—八六六）の臨済宗である。臨済宗は青原系の曹洞宗と共に今日まで継続しており、周知のように後に長く中国の禅宗を代表する二宗となる。

臨済というのは、宗祖の義玄が後年に河北の滹沱河（こだが）の畔の小院に住したことからこの名が起るのであり、会昌の破仏ののち、潙山と同時に裴休の帰依によって再興された江西の黄檗希運の仏教を承けるのである。

義玄は曹州南華（山東省単県西北）の人。生年は明らかでないが、おそらく仰山慧寂（八〇七—八三）と同年くらいと思われる。初め戒律と瑜伽・唯識の学問を受け、二十五歳を過ぎた頃、それらの学問がひっきょうプロパガンダにすぎぬことに気づき、江西に赴いて希運に参じ、道眼分明なるを得て、ついにその法を嗣ぐのである。彼の黄檗山における大悟の話は有名で、最も古い『祖堂集』の記載は大よそ次のようである。

ある日黄檗が説法のときに言った。

「昔、わしが大寂（馬祖）に参じた頃、仲間に大愚という男がいた。彼はずいぶんと諸方に参じ、見識はなはだ高邁で衆と共に居るのを嫌い、今ひとり高安県の山中に庵居している。彼はかつてわたしと別れるときこう言ったものだ、——将来、もしこれぞという修行者が見つかったら、一人俺のところによこしてくれ——。」

大衆の後方でこの話を聞いていた義玄は、すぐにひとりで大愚の所に出かけた。黄檗の話を告げて入門を乞うと、彼はその夜大愚の前で瑜伽・唯識に関する学識を傾けて説きまくった。一晩中黙りこくって聞いていた大愚は、翌朝義玄に申し渡した。

「老僧はこの通りの山家住い、はるばる訪ねてくれた君を思って、とにかく一夜の宿をかしたのだ。ところが、君は一晩中俺の前で礼儀もわきまえず、雑言を吐きちらしたりして何たることぞ。」

言い終ると、大愚は数棒を与え戸外につき出して門をとじてしまった。師匠黄檗のもとに帰って義玄が以上のいきさつを告げると、黄檗は深くうなずいた。

「さすがに彼奴はやり手だわい、燃えさかる火のように全く手出しはなるまいぞ。貴様もよい師匠を得たものだ、この機会を逃がすなよ。」

そこで義玄はまた大愚を訪うた。「恥しらず奴が、何しに来たか」と言わぬばかりに、大愚はまたも棒を把って突き出した。義玄は再び黄檗に帰るが、しかし今度はもう彼も無駄に引きかえしたわけではなかった。黄檗がたずねた。

「どうだったか。」

「一棒の下に悟らせていただいたこの御恩は、百劫のあいだ身を粉にし、あのシュメール山のまわりを頭を地につけて礼拝しながら何度めぐりましてもとても尽くせぬ思いです。全く深いこの御恩に報いようはありません。」

これを聞いて黄檗もまた喜んだ。

「とにかくしばらく休むがよい。あとは自分のすきなようにすることよ。」

それから十日ほどすぎて、義玄はまた大愚のところに出かけた。大愚は彼の姿を見るや、また棒をとって打って来たが、もはや義玄もさるもの、棒をうけとめるや否やすかさず大愚を引き倒し、その背中めがけて数拳をくらわした。すると大愚はしきりにうなずいて言うのである。

「俺はこのような山中のひとり暮しで、全く一生を無駄にすることかと思ったが、今日はやっと後継者が一人できたわい。」(V、一九九)

この話は『臨済録』その他に伝えられるものと必ずしも一致しないが、かなり古拙な趣を含んでいる。また、黄檗と大愚が果して馬祖に参じたかどうかも明らかでない。一般に、大愚は馬祖の弟子に当る廬山帰宗(ろざんきすう)に学んだ人とされるが、黄檗がかねがね彼を馬祖門下の随一と称して、特に尊敬していたことは他の資料にも見える。何よりも『祖堂集』の記載は、黄檗と大愚と、そして彼らによって大悟した臨済が、馬祖に始まる新しい仏教の力強い後継者の一人であったことを直接に示そうとするもののように思われる。

一般に、『臨済録』その他の伝によると、義玄は大愚のところで黄檗の老婆親切に気付き、

「なんだ、黄檗の仏法は簡単なものだな」(元来黄檗仏法無多子)。

と叫んだことになっている。「多子無し」とは、簡明直截、ややこしいことは何もないという意である。これくらい馬祖門下の禅の本質を見事に言い当てた実感はないであろう。この句をよく「黄檗の仏法も大したことはない」と解しているのは当らぬ。ここには、そうした価値的な意味などみじんも入る余地はない。師に勝る見識を衒(てら)う気持はおそらく義玄にはなかったと思われる。義玄の大悟はそうした臆見的な解釈を許さぬ『祖堂集』の記載の方が一そう迫真的である。

さらに、『祖堂集』の記載によると、義玄は大悟ののちの十年ばかりを、なお大愚のところで過したらしい。大愚は遷化のときに臨んで、義玄に次のように嘱している。

君は毎日を空しく過すことなく、わたしのために生涯を尽してくれた。今後世の中に出て教化するとき、決して黄檗のことを忘れるなよ。(V—一〇一)

かくて、義玄は大愚の遺言により黄檗の法嗣となるのであるが、彼が大愚と過した十年の歳月はあたかも会昌の時期に相当する。義玄の河北臨済院における力強い開宗の第一声はすでに間近にせまっていたのである。

義玄が河北の臨済院に住するようになる前後の事情は必ずしも明確でない。『宋高僧伝』と『伝燈録』によると、
　趙人の申し出をうけ容れ、趙の子城の南にある臨済禅苑に彼はとどまった。(T、五一—二九〇c)
とあるが、この趙人とはいったい何者であろうか。
当時、河北の鎮州(古代の趙の地方)を支配していたのは節度使王氏の一族である。この地は隣接の幽州、および魏州と共にいわゆる河朔三鎮の一つで、唐の中央政府にとって最も手ごわい鬼門の一角であった。それは安史の叛乱よりのち、北方胡族の鎮圧のためにこの地の長官に莫大な経済・軍事・内政上の権力を与えたことから、初めの名目は中央派遣の節度使であったが、事実上はしだいに政府の支配のとどかぬ地方豪族と化して行ったのである。従って、会昌の破仏令のごときも、この地方では必ずしも画一的に行われなかったようであり、先に引いた円仁の『入唐求法巡礼行記』にも続いて次のような記事が見える。
ただ、黄河北部の鎮・幽・魏・路の四節度のみはもとより仏法を敬していたから、寺舎をこぼたず、僧尼の還俗を強要せず、仏教のことはすべて変動することがなかった。中央からしきりに勅使を遣して催促すると、「天子が自から来って破仏を令行なさればよろしかろう。臣らはそれを実行することはでき申さぬ」と。(D、一〇九a)
鎮州その他の四節度使が円仁の記録しているように、仏教を信じていたかどうかは判らぬが、彼らが中央の命令をそのままに実行しなかったことは確かである。この地はかつて趙の仏図澄(二三二—三四八)や、その弟子道安(三一二—八五)が胡族の君主を教化したところであり、江南の漢民族の伝統文化圏とかなりその性格を異にする。一切の伝統の権威を認めず、常に只今の生活現実に即した仏法を主張する臨済義玄が、彼の開法第一声を挙げるのに河北

の鎮州は恰好の土地柄であった。

『臨済録』の上堂の初めに、義玄に説法を請う府主の王常侍は、おそらく右の鎮州節度使王氏の一人である。後に趙州従諗（七七八―八九七）の帰依者となる趙王もまた同じ王氏の一人である。臨済の説法を請うた人がこのような北胡の血の流れる河北の武人であったことは、臨済の仏法を一貫する着実性と革新性、そして何よりも現実の人間の絶対無条件的尊厳性の強調を裏付ける根本原因である。

臨済の説法には、因習化した古い価値に対する透徹した批判の立場が前提される。神秘的な願望と結びついた形式的な坐禅が完膚なきまでに退けられる。彼は六度万行をすべて造地獄の業とまで言い切り、自分の説法をすら取り上げてはならぬと突き離す。一匹狼としての彼の強い自信は河北の武人社会に最もふさわしい仏教であった。彼が仏法を学ぶものの最初の心得とする真正の見解は、実は彼の仏教の奥義でもある。彼が口をきわめて戒める自信不及とは、真正の見解を欠く人のことである。自信とは現在の生活そのものを充実して生きることであり、現在の自己の上に、絶対無条件に、すべての人に円かに与えられている平等なる能力を、自から働かすことである。それを自由に働かし得ぬのは、すべて誤れる指導者や古い伝統の因習が、人惑となっているからである。従って、仏法を学ぶ者は、まずそれらの人惑をはねかえすことが第一である。彼は、次のように説く。

道流よ、如法の見解を得ようと思うなら、決して人惑を受けてはならぬ。内にも外にも、何か出遇うものはすべて切るのだ。仏に出遇えば仏を殺し、祖に出遇えば祖を殺し、羅漢に出遇えば羅漢を殺し、父母に出遇えば父母を殺し、親属に出遇えば親属を殺して、始めて解脱することができるのだ。一切の物に拘わることなく、透脱自在を得るのだ。（T、四七―五〇〇b）

これは、実に怖るべき主張である。儒教倫理の根本であった父母や親属はもとより、従来の仏教の基本的な権威であった仏や祖師までが、すべて人を縛して自由を得しめぬ人惑として退けられる。ここには、すでに仏法や祖師の匂

いすら留めぬすがすがしい裸の人間の真実のみが生きている。
臨済は、しばしば彼の説法の途中に「山僧の見処に約せば」という言葉をくりかえす。「俺の考え方からすれば」の意である。それは、自から信ずること以外の一切の価値を認めぬ人の言葉である。山僧とは、洗練された上品な思考と社交のマナーを心得ぬ田舎者のことである。たとえば彼は次のように言っている。

山僧の考え方から言うと、多くの道理があるわけではない。あくまで当り前のことだ。衣を着け飯をくらい、何のこともなく時を過すまでのことだ。(T、四七―五〇〇c)

これは馬祖の平常心の継承であり、彼が黄檗の許で手に入れた簡明直截な純一の仏法の極意である。彼が自己の仏法の先輩として挙げるのはほとんど馬祖系統に限られている。
ところで、山僧という言葉を臨済はいつも一人称に使っているが、それは古くは文字通りに山居の僧のことであり、頭陀修禅の人の意であった。たとえば、『高僧伝』や『続高僧伝』で山僧と言えばすべて習禅の人であり、多くは正式の出家の手続きをとらぬ私度の僧であった。この事実は臨済の仏法の本質を理解する一つの鍵となるであろう。
いずれにしても、同じく唐末五家の中に在って、臨済が主として河北のみにその独自の教化を布いたことは、他の南方の禅宗と著しく異った風格を作り上げたのであり、五代より宋朝初期の武人独裁社会に至ってこの派の禅が最もよく発展した理由を知らしめるであろう。

五　流れに映る人影

——曹洞の哲理——

曹洞宗を開創した洞山良价(とうざんりょうかい)(八〇七―六九)は会稽の人、初め馬祖下の五洩山霊黙(ごせつざんれいもく)(七四七―八一八)に学び、次いで南泉普願(七四八―八三五)、潙山霊祐(七七一―八五三)に参じ、潙山にすすめられて湖南の澧陵攸県(れいりょうゆうけん)の石室に雲岩(うんがん)

曇晟（七七二—八四一）を訪ね、ついにその法を嗣ぐのであり、洞山というのは後に彼が住した江西の筠州洞山による呼び名である。

ところで、洞山がその修行時代にかくも多くの高僧を歴訪したことは、彼の禅の一つの特色をなす。行脚遊方することを撥草瞻風というのは、草の根を分けてすぐれた師の風丰を探す意であるが、洞山のごときはまことにこの語にふさわしい。彼の語録は弟子たちが密師伯と呼ぶ雲岩下の同門の神山僧密と共に、洞山が各地に遊方した記録に満ちており、石霜を初め、隠山・興平・椑樹・南源・魯祖・䕫山など、ほとんど彼の訪問によって初めてその名を留めている人ばかりである。

かくて、洞山の仏法の風格は前述の臨済に比してかなり多くの異ったものをもつ。それは、彼が主として穏和な江南にいたことと、彼が訪ねた前記の人々もほとんどこの地の人であったこととも関係する。洞山は、あたかも一般に禅の本質のように見られている大悟や頓悟の事実を強調することがない。それは彼の師の雲岩その人についても同様である。雲岩が薬山と百丈・南泉・潙山の間を往来しつつ、「智慧を超えた真理」（智不到処）や、「畜生の世界に生れ代る」（異類中行）など言う宗教哲学の根本問題を胸中に懐いて、永く苦しい前半生を過すようすはこの系統の仏教の本質を示すと言ってよい。雲岩の長い行脚物語のすべてをここにとり挙げることはできないが、彼の疑問の中心はこの時代の禅僧にはめずらしく形而上的であり、いわゆる「そこからそこへ」の真理につながるものであり、彼が見出した解答もまた、「外ならぬこれがそれ」（只這是）という抽象的な哲理であった。

こうした形而上的な哲理が雲岩や洞山のみならず、広く唐代禅仏教の一面をなしていることはここにあらためていうまでもないが、ことに雲岩の『宝鏡三昧歌』や、洞山の『五位頌』、『新豊吟』、『心丹訣』などの韻文作品に見事な表現を得ていることはやはりこの系統の特色と言ってよい。それらはすでに注意したように、広く中国文学の歴史の上に全く異例な哲学詩の系列に属する作品であり、詩と哲学との見事な融和であったと言えそうである。

今、そうした洞山の仏教の風格を知る手がかりとして彼が雲岩の許を去った後に起った、有名な「流れを渡るうた」(過水偈)の話について見よう。

洞山は再び行脚に出るに当って師の雲岩に問うた。

「先生がお亡くなりになった後、もし誰かが『先師のポートレートを画くことができるか』と問うたとき、どう答えたらよろしいでしょうか。」

「ただその人に言え、『ほかならぬこれがそれだ』と。」

洞山はしばらく黙した。そのとき雲岩がまた言った。

「良价よ、この真理をあげつらうことはあくまで慎重であれ。」

後に洞山は川を渡ろうとして水に映る自己の影を見た。そのとき始めて雲岩の真意に気付いた。彼の偈に言う、

「決してそれを他に求めてはならぬ。求めるといよいよ自分と遠ざかるばかりだ。今わたしはただ独りで行くが、いたるところに彼に出逢う。彼は今やまさしくわたしの自己だが、わたしはもう彼ではない。こう考えることによって、始めて『ありのまま』の秘密を知ることができるのだ。」(T、四七―五〇八a)

ここに見える「われ」とか、「彼」とか、「汝」とか、「それ」とか、「これ」とかいう代名詞はきわめて当り前の日常語であると共に、それは全く一切の認識と説明を絶する哲学的な究極の真理でもある。「智不到処」とはまさしくそれである。直観的で縹渺(ひょうびょう)たる漢語は、それを語るに最適であると同時に最も非論理的である。有名な雲岩の『宝鏡三昧歌』は実にその典型と言ってよい。

ところで、曹洞宗という呼び方は洞山とその弟子曹山本寂(八四〇―九〇一)の二人のイニシャルを合した名であるが、後に曹洞宗の二世と見られるのは曹山の同門である雲居道膺(うんごどうよう)(?―九〇二)である。おそらく、当時としては曹山の系統の方が盛んであったためであるが、性格的にも曹山が洞山の「五位の頌」を継承し、大いにこれを広めたか

らであろうと思われる。「五位の頌」は、『宝鏡三昧歌』と同じようにきわめて抽象的な哲学詩であるが、作品の形式としてはすでに前章に注意したように、当時一般に流行していた俗謡の「五更転」のリズムを借りた替えうたである。従って、後になると同じ形のものが次々に作られてゆくのであり、文字などもすべて伝統的な仏教の術語を含まぬ平易な作品である。従って、作品の表面的な言葉だけでは必ずしも理解し易いものではないが、今洞山のもののみを次に掲げておこう。

真理の中の自己よ、三更半夜の月の出る前、出遇って君と気づかぬのを咎めたもうな、ありありと今も昔の心のかげりを忘れぬ故に。
自己の中の真理よ、寝すごした婆やが古ぼけた鏡を見つけ出す。はっきりと目の前に映っているのは他人でないのに、自分の頭を求めてさらに影を追うなかれ。
真理の中より来た人よ、何もないところにこそ汚れを脱する本当の道がある。もし当今の帝王の名にふれさえせねば、舌を切られた昔の雄弁の天才よりもさらにすぐれるのだ。
自己の中なる人よ、たとえば二本の刃が、きっさきをふれ合わせると、必ず避けねばならぬごとく、好敵手は火中に匂う蓮のように見事なのだ、さながらにもう天を衝き上げる気合いにも似て。
真理と自己とが一枚となり、有とも無とも言えぬ当体に誰が和しうるのか。人はみな迷いの世を出ようとするが、引いたり足したりした後に、けっきょくは炉辺の坐に落ちつくのだ。(T、四八―三一四c)

六　乱世の英雄、太平の奸賊
――趙州従諗と雪峯義存――

紛々たる五代乱離の間、

一旦雲開いて復た天を見る。
草木百年、新たなる雨露、
車書万里、旧りにし江山。
尋常の巷陌も羅綺を成し、
幾処の楼台にか管絃を奏す。
人は楽しむ太平無事の日、
鶯歌限つる無く、日高きまで眠る。

これは有名な長篇小説『水滸伝』のまくらの句である。

一般に唐末五代と言えば、暗黒混沌たる無秩序の時代のように見られているが、それは一面に古い伝統にとって代ろうとする革新勢力の抬頭時代であった。すでに豪族と化していた地方節度使たちの実力はもはや中央政府のいかんとも手を出し難いものであった。しかも、彼らは一旗もの故に伝統文化の教養を欠いていた反面、中国化した新仏教であった禅に挙(こぞ)って大きい関心を示し、競って禅僧たちを保護したから、この頃は一くせも二くせもある禅僧が各地にその門戸を張ることとなった。かつて五胡十六国の首領たちがそれぞれに外来三蔵や神異の高僧を保護したように、それは乱世を生き抜く宗教の必然な成りゆきであったかも知れぬ。こうして、唐末五代の新しい仏教の中心となったのは後に五家と呼ばれる人々であるが、彼らはもともと一匹狼であったから、必ずしも五家に限らず百人百家の門風を布いたと見ることもできる。特に、先に述べた河北の鎮・幽・魏・路の節度使たちが会昌の事件に際して示した態度に窺われるように、戦乱の世とは言っても、ところによっては比較的平和な小康の時代を保つこともあったから、そうした地方に特に天下の修行者が集るのは必然であった。たとえば、両浙に拠った呉越国や、福建の閩越(びんえつ)、嶺南の南漢、湖南の楚、四川の蜀など、それぞれに国号を建てていた十国には、ほとんど新しい禅宗が起っている。南漢の

雲門宗や、後に楚と閩を合せた南唐に文益（八八五—九五八）の法眼宗が栄えて、五家の発展の最後を飾ることになるのもそれであるが、今はこれらの二家の宗源に当る閩越の雪峯義存（八二二—九〇八）と、華北の趙州に拠った従諗（七七八—八九七）の場合について考えて見よう。

閩越は九世紀の末より十世紀の初めにかけて、もと光州の百姓であった王潮と王審知（八六二—九二五）、およびその子孫三代が福州を中心として建てた地方政権である。福州はその地勢から海上交通にともなう豊かな経済的実力を以って、比較的平和な地方であった。ここはすでに一世代前の頃より、百丈や黄檗、潙山、西院などの出たところであり、彼らの後を承けてこの地より出で、再びこの地に開法したのが雪峯義存その人で、その門下に雲門、玄沙（八三五—九〇八）、鼓山（八六三—九三九）、鏡清（八六四—九三七）、長慶（八五四—九三二）、保福（？—九二八）、安国などの有力な諸弟子を輩出し、やがて保福の系統で『祖堂集』が、少し遅れて法眼の系統で『伝燈録』が編せられて、この派の活躍はかなり詳しく記録されることとなる。

『祖堂集』によると、当時雪峯の門下は一千七百人に達していたというから、各地より戦乱を避けてこの地に集まる修行者も多く、『祖堂集』の材料そのものもおそらくはそうした修行者たちによって集められたものであり、この地方の平和と禅の全盛の結果であったわけである。

雪峯が徳山宣鑑（七八二—八六五）の法を承けて福州に帰り、象骨山に雪峯寺を創するのは咸通六年（八六五）のことであり、彼の四十四歳の年に当る。彼はその遊方時代に岩頭全奯（かんとうぜんかつ）（八二八—八八七）、欽山文邃（きんざんぶんすい）の二人と結盟し、互に切磋して苦修した人であり、特に同じく徳山に嗣いだ岩頭は彼の開悟の師でもあった。彼らが雪に降り込められてゴウザンテンという峠で数夜を過したとき、雪峯が胸中の不安におびやかされながら、毎夜あたかも石の辻地蔵のように只管打坐する傍らで、岩頭がぐうぐう只管打睡していたという消息はいかにも二人の性格を伝えるものである。岩頭は洞山や徳山に参じながら常に次のように人に語ったという。

俺は三十年のあいだ洞山に参じたが洞山を肯わず、また、徳山の法を嗣いで徳山を肯わぬ。しかし徳山和尚は忘れられぬ人だ。（Ⅱ—九八）

この言葉は、「智、師と斉しきときは師の半徳を減ず。智、師より過ぎて方に伝授するに堪えたり」といわれる禅の嗣法の消息を実に如実に示している。彼はこの時代ならでは見られぬ天成の禅者であったと言ってよい。

欽山は後に洞山に嗣ぐが、その風丰はむしろ岩頭に似ていたようであり、彼が後に湖南の澧州にとどまり、雷満（?—九〇一）という凶悍獷勇、文身短髪の一旗ものをボスとし、大胆不敵な禅風を起すのはまさしく乱世の英雄の典型と言ってよい。

以上の二人に比して雪峯の風格はきわめておだやかである。『祖堂集』によると彼はかつて次のような本願を立てたという。

某甲、十字路頭に院を起し、如法に往来の師僧を供養し、もし彼が発し去るときは、某甲かれの鉢嚢を提げ、拄杖をとってかれを見送らん。かれもし行くこと数歩なるとき、某甲かれを「上座」と喚ばん。かれもし頭を廻さば、某甲かれに言わん、「途中善為」と。（Ⅱ—一一一）

「途中善為」とは、「道中ずいぶん気をつけておいで」という人を送り出す時の言葉である。連日連夜の戦乱の片隅に生きなければならなかった日常性の禅は、永遠の途上にある危い友人の生命を心の底より気づかう暖かさを離れた冷い哲理ではあり得なかったのだ。

五代の南方が比較的平和であったのに対して、華北は常に戦乱の真只中にあった。五十年ばかりの間に、五つの王朝がめまぐるしく交替し、それらと対立する独立の地方政権もあった。人々は観念的な思想や文化、倫理、哲学、宗教を意識する暇をもたなかった。もとよりこの地には先に見た臨済義玄がいた。彼の禅は、そうした兵馬倥偬の中の智慧であったが、それでもなお臨済の時代はまだ鎮州王氏の実力が保たれていた頃である。そして、王氏政権の末期

にこの地に登場するのが趙州従諗その人である。

袁兆（えんちょう）、裘甫（きゅうほ）、王仙芝、黄巣などの叛乱はしだいに天下をおびやかしつつあった。特に、王仙芝と黄巣は河北から起った農民一揆である。後に『唐書』の逆賊伝に載せられている人々はほとんど河北の人である。庶民の苦悩は全く底をついていた。趙州がよく人に語って「仏法は尽く南方にある」と言い、「わしのところは避難所にすぎぬ」と言うのは臨済には見られぬ言葉である。『趙州語録』一巻は、そうした唐末五代の河北仏教の悲歎をその行間に潜めているのである。たとえば次の問答を見よ。

問う、「他国でもし人が、『趙州はどんな説法をしているか』と尋ねたらどう答えましょうか。」

師いわく、「塩の価は高く、米価は安い。」（Z、二、二三―一六〇b）

農民たちが自ら生産する米の価格はきわめて低く、何人も日常生活に欠くことのできぬ塩は農民の手のとどかぬほどに高価である。当時、塩は政府の統制品であり、特定の商人にのみ専売が許されていたのである。かくて、才覚ある人はしだいに塩の闇商人と化する。王仙芝も黄巣も、初めは真面目な塩の行商であった。さらに、『伝燈録』に左記がある。

師、新到の僧に問う、「どこから来たか。」

「南方より参りました。」

「趙州の関所あることを知らぬか。」

「関所を通らぬ者のあることを御承知あれ。」

「こやつ、私塩をひさぐ闇屋か。」（T、五一―二七七c）

こうして、関所破りと闇商人の横行する、苛酷きわまる絶対現実の矛盾と苦悩の只中に趙州の禅は生きていたのである。彼の「無字」はそうした歴史の地盤を離れたものではなかったと思われる。

七　咲き匂う芍薬の園

——江南仏教の発展——

五家の禅の発展は雲門と法眼に至ってきわまる。だいいち、五家という数え方そのものも法眼が自から言い出したことらしい。彼の『宗門十規論』によると、

曹洞は叩けばただちに答える働き、臨済は相互に呼び合う呼吸、韶陽（雲門）は箱とふたとの出会い、流れを切るするどさ、潙仰は四角と丸との暗黙の一致、すべて谺の声に応じ、関所の手形の合するようにぴたりと決まるところがある。（乙、二、一五―四四〇ａ）

と言っており、自己を合せて五家である。もっとも、ここに挙げられている四家の宗風はすべて主客の問答について論じながら必ずしも明確な規定と言えぬが、むしろこうしたところに法眼の宗風があるのかも知れぬ。

雲門と法眼は、すでに前節に見たようにいずれも雪峯の下より発展した系統で、雲門は南漢劉氏の帰依を受け、法眼は南唐李氏の保護を得た人である。南唐が後に閩越と楚を併せ、三主三十八年の間江南の地にその国威を保ち得たのは主としてその地理的条件に恵まれたためであり、それは嶺南の南漢においても全く同様であるが、とにかくそうした太平の空気が雲門と法眼の禅を育て上げたのである。特に南唐の李氏はかつての華麗な唐朝文化の継承をめざしたから、この地に保存された伝統が次の宋初の文化や思想の発展を導いた功績はかなり大きいものがあり、法眼宗を代表とする宋初仏教の発展において特にそれを認めることができる。

雲門文偃は蘇州嘉興の出身で、初め黄檗下の睦州（ぼくじゅう）に参じ、その指示によって雪峯を訪ね、ついにその法嗣となった人である。後に韶州に遊化して霊樹如敏（れいじゅにょびん）（?―九一八）に見（まみ）え、請われてこの地に留まり、やがて劉氏の帰依で雲門山光泰禅院を創し、ここを中心として独自な宗風を振うのであり、彼が雲門と呼ばれるのはそのためである。雲門下の

仏教は泰平であった南漢文化と共に栄え、やがて宋代に入ると『輔教編』を書いた仏日契嵩（一〇〇七―七二）や、『百則頌古』の雪竇重顕（九八〇―一〇五二）のような禅文学の達者を出すのであり、そうした文学的な傾向は雲門宗の本質であったと言ってよい。

雲門の『語録』には、すでに各地でその特色を発揮していた唐末五代の禅風を、批判的に綜合しようとする文化評論家の風格が見られる。たとえば、先輩の問答に対して第三者としての批評を加える拈古や、古人の問答の答語に代えて第二人称による自己の解答を与える代語、もしくは他の答語を附する別語、およびそれらの問答を偈頌によって演出する頌古の作品がかなり多数に収録されている。周知のように、このような禅文学のジャンルは宋代に至ってそれぞれに大きい発達を示すのであり、かつて孟子が孔子の哲学を集大成したように、雲門の禅は集大成の語にふさわしい。同じことは法眼についても言えるのであり、やがてこうした試みがさらに次期の新しい公案禅の時代を拓くのである。その点については次章にあらためて考えることとしよう。

いずれにしても、雲門と法眼は他の三家に見られぬ尖細な禅問答の文学ないし哲学的工夫をこらし、象徴的で含蓄の深い短言寸句を示そうとしたようである。ここには、中唐以後に発展して来た禅と詩とのすぐれた結合が見られるのであり、特に雲門が二字、三字、もしくは一字の答語を与えたことは有名で、一般に一字関と呼ばれるのがそれである。一字関とは一字の詩である。次にそれらの二、三を挙げて見よう。

ある僧がたずねた、「清浄法身とはどんなものですか。」

雲門いわく、「花薬欄。」（T、四七―五五二c）

花薬欄とは花壇一ぱいに咲き匂う芍薬のことである。唐の詩人が歌っているように溢れる春光をあびて開花する、その紅白の花は清楚というよりもあでやかである。露地に開くこの花をまのあたりに見る人はしばらくはその華麗さに圧倒されるに違いない。美とは真と善を含む清浄の意である。清浄無垢の法身はここでは最も具体的な色彩

に生きていると言ってよい。我々はかつてインドの原始経典が、四禅の第三段階を青黄赤白の蓮花にたとえたのを想起したい。このことは、雲門がそれをさらに「金毛の獅子」と言い換えていることによって一そう活動的であると言える。別に『伝燈録』十一の潞州淥水和尚の章に、「西来意」の答として同じ花薬欄が見える。さらに他の例を見よう。

ある僧がたずねた、「いかなるかこれ吹毛剣。」

師いわく、「骼。」(T、四七―五四六a)

吹毛は天下の名剣である。人触るれば人を切り、馬触るれば馬を切ると言われる利剣である。骼とは血のしたたる骨の山か、あるいは寒月に照されたただ一箇のされこうべを思えばよい。名剣は自から野ざらしのささやきを誘うのである。彼は、さらにそれを「胔」と言い換える。胔は現代の辞書にない字であるが、この語は露出された内臓の一片を思わせる。

またある僧がたずねた、「如何なるかこれ禅。」

師いわく、「是。」

進んでいわく、「如何なるか是れ道。」

師いわく、「得。」(T、四七―五四六c)

「是」はイエスと応ずる答話であり、「得」はよろしいと肯定する言葉である。ここには問と答の間に生きた血が通っている。それは一字で一句をなし得る漢語においてのみ示される妙趣と言ってよい。主語にも述語にも、名詞にも動詞にも、そのまま自由に変化するアブストラクトな漢字は禅の詩と哲学に最もふさわしい。

次に、法眼文益は余杭の人、初め福州の長慶慧稜に参じ、さらに遊方しようとする途中でたまたま玄沙師備の弟子の地蔵桂琛(八六七―九二八)に出遇い、ついにその法を嗣ぐのであり、この時の問答はおよそ次のようである。

地蔵が言う、「君は三界唯心万法唯識ということを知っているか。」

「もちろんです。」
その時、地蔵は庭前の一箇の石を指してたずねた。「この石は君の心の内にあるのか、それとも外にあるのか。」
「心の内にあります。」
「修行者よ、君は何の事情があって一箇の石を心の内に置くのだ。」
返す言葉に窮した文益はただちに旅装を捨て、地蔵の膝下にひざまずいて決着を求めた。一ヵ月余り、彼はまいにち見解を述べ理論の限りを尽くした。地蔵が言う。
「仏法はそうしたものではない。」
「わたしにはもはや述べる言葉も、考える道理もなくなりました。」
そのとき、地蔵が言った。
「もし仏法なら、すべてが眼の前に現われているではないか。」
文益は言下に大悟した。（T、四七―五八八b）
こうして、唐末五代の禅の掉尾（とうび）を飾り、宋初の仏教を大きく導く法眼宗が誕生するのである。雲門の文学性に比して、法眼の哲学的性格は、右の短い引用にもすでに充分に窺うことができる。それはまさしく中国仏教を集大成したものと言ってよい。彼には次の有名な「三界唯心」の頌がある。
三界はただ心のみであり、在るものはすべて識である。識のみであり、すべてが心であるから、眼に声を、耳に色を知り分けることができるのだ。色が耳に入らねばどうして声が眼にふれ得よう。眼には色、耳には声が応ずるとき一切の存在が識別される。一切が情でなければ、どうして幻のごとき存在を観ることができよう。しかし、山河大地にいったい何が変化し、何が変化せぬというのだろう。（T、四七　五九〇a）
三界唯心の心は馬祖の平常心の発展であるが、平常心の日常性を大きく観照する立場は法眼独自のものである。そ

れは臨済にも趙州にもないものであり、同じ教禅一致に立ちつつ、かつての宗密とも異っている。ここには、やはり雲門と同じ江南の詩精神が潜んでいるのである。たとえば、同じ三界唯心を彼は「円成実性頌」で次のように歌うのだ。

理極まって情謂亡し、
如何ぞ喩斉有らん。
到頭霜夜の月、
任運前渓に落つ。
果熟して猿を兼ねて重く、
山長くして路の迷うに似たり。
頭を挙ぐれば残照あり、
もとより是れ住居の西。

（T、四七―五九〇a）

（右の頌のすぐれた哲学的な解明が、本講座第一巻の「禅の立場」〈三十六頁〉で、西谷啓治先生によって与えられている。あわせて参考されたい。）

五　公案・一千七百則

一　宋代仏教の二つの流れ
――禅と浄土教――

インドの仏教は中国の固有思想と結び合って変化し、けっきょく禅と浄土の二宗になったと言われる。このことが

本当に言えるのは宋代以後（九六〇―）においてである。日本では、鎌倉時代に新仏教が起るが、禅と浄土教はかえって分離し、江戸時代に至ってますます宗派意識を強めたようである。しかし、中国ではむしろ逆である。隋唐時代に栄えた各派の仏教も、宋代になると実践的には何らかの意味ですべて念仏となり禅となる。しかも、元代以降はさらに浄土教と禅とが一つに綜合されて独自な念仏禅を形成し、さらに居士の仏教に発展し、インド的な出家仏教としての形を解消している。そうした傾向はすでに宋初に始まるのであり、それは前章までに追及して来た唐代禅宗の一つの帰結であったと言える。

宋代以後における、このような新しい傾向の発端をなすのは、次の図に見られるように五家の最後を飾った法眼文益の系統に出る天台徳韶（八九一―九七二）と、その弟子永明延寿（九〇四―七五）および承天道原である。

法眼文益―天台徳韶―┬永明延寿（『宗鏡録』の編者）
　　　　　　　　　　└承天道原（『伝燈録』の編者）

天台徳韶は法眼の禅を承けたのち、呉越忠懿王銭俶（九二九―八八）の帰依によって、主として天台山を中心にその教化を布き、唐末五代の戦乱で失われた天台の教籍を朝鮮や日本に求め、天台教学の再興に努めた人である。また、延寿の『宗鏡録』百巻は宗密の後を承けて教禅一致の体系を完成したものであり、まさしく唐代仏教と禅との綜合的な発展であるが、彼はさらに宋代浄土教の元祖とみられており、禅と念仏の双修をすすめるその『万善同帰集』は宋以後の念仏禅の基礎をすえたものである。

一方、同門の道原はその経歴の明らかならぬ人であるが、彼の『伝燈録』三十巻は中唐の『宝林伝』の後を承け、中国禅宗の歴史と教義をまとめたものであり、この書の出現は宋以後における公案禅の発展を決したものと言ってよい。即ち、過去七仏に始まり、インドの二十八祖、中国の六祖を経て、法眼の三世に至る禅宗列祖の伝記と、伝燈相

承の機語を集録したこの書は一千七百一人の仏祖の名を列ねていて、後に一千七百則の公案と呼び慣わされるのは全くこの書によるのである。もっとも、先に同じ意図を以って編せられた『祖堂集』とこの書との関係は必ずしも明らかでないし、『伝燈録』が実際に伝記を掲げている祖師の数は九百六十四人にすぎぬが、宋代におけるその後を継ぐ史伝の書が相次いで作られ、それらの主なもの五種を綜合したのが有名な南宋末の『五燈会元』である。

いずれにしても、宋初における『伝燈録』の成立は、唐代の禅と宋以後の禅との間に大きく一期を画したものであり、このような唐と宋との仏教の変化が、まず五代の呉越を中心として起っていることはきわめて重要である。呉越は、南隣の閩と同じように、東南海上交通の要衝として豊かな経済力にものを言わせ、中原における唐末五代の戦乱の埒外に独立し、銭氏三代七十二年にわたる治世は江西・湖南の地に拠った南唐と共に、よく漢民族本来の古典文化の伝統を保ち、とりわけ仏教の発展に貢献した。たとえば、忠懿王銭俶の延寿や賛寧（九二一—一〇〇二）に対する帰依は宋初仏教の新しい開幕を導いたと言ってよく、現存最古の墨蹟である永明道潜の書なども、この地の文化環境を物語っており、前記の法眼系の人々や雲門宗の仏日契嵩（一〇〇七—七二）、および雪竇重顕（九八〇—一〇五二）の活躍、および天台山に拠る山家、山外両派の発展もやはり呉越仏教の展開と見られる。さらに、南宋の朱子に大成する新儒教もこの地の文化伝統に属しており、それは後にこの地が南宋の首都として、五山十刹の禅宗が盛大となる遠因でもあったのである。

二　儒教と仏教
——仏日契嵩の『輔教篇』——

宋初の仏教はまず大がかりな古典の編集から始まる。たとえば、先に挙げた『伝燈録』や『宗鏡録』、および『宋高僧伝』などがそれであるが、初め武人社会から出て成功した宋室は、武力抑圧の線にそう文治主義を完成するため

に仏教保護の政策をうち出し、中唐以来の訳経事業の再開や、首都開封を中心とする寺院の復興などの仕事を強力に推進する。こうして、伝統的な民族文化の再建が求められるとき、まず解決されねばならぬのが儒教と仏教の調和の問題である。

仏日契嵩の『輔教篇』はこうした目的を以って生れたものである。彼の『鐔津文集』（しんしんぶんしゅう）もまた同じであるが、これらの書は一言にして尽くすならば、中国民族の伝統思想であり、国家主義的な政治哲学である儒教を翼賛するものとしての仏教の役割を弁証したものである。

契嵩がこの書を著した動機は、もとより中唐の韓愈（七六八―八二四）などによって起された排仏運動に抗して、仏教存立の正当性を主張しようとしたものである。それはかつて宗密によって解明された心性の立場に儒教倫理を包摂し綜合しようとしたものと言ってよいが、その儒仏一致の主張ははからずも仏教を儒教によって裏付けるごとき結果となり、さらに宋代における新儒教の形成と相応じて、儒仏の抗争や儒禅交渉の発端となった。

契嵩は、また禅宗の伝燈説を完成した人である。『宝林伝』以来の新しいインド二十八祖説を、多くの野史資料によって弁護した彼の『伝法正宗記』その他は、やがて天台一家との活潑な論争を呼び起すが、ここでもまた彼の禅宗史学は、唐代に形成された日常性の禅を高い学問的水準にまで引き上げ、洗練された古典的伝統としたけれども、一面には唐代の生きた現実の禅を知識人のための教養として定型化した嫌いがある。

それは、すでに『伝燈録』の成立そのことが、もともと具体的な日常生活に即したものであった禅問答や思想を古人の軌則、つまり古典として定型化したこととつながっている。宋人はそれらの古則公案に対して、ただそれを解釈し実践し、鑑賞し拈弄し、伝承するほかはなくなって来る。言うなれば、それはアゴンの仏教に対するアビダルマ教学の形成に相当する。教義が緻密繊細に分析され、広く深く人々の教養に資する反面に、本来の仏陀の仏教の特色であった新鮮な具体的生活の魅力は薄らぎ、単なる知識の体系に終始することとなる。たとえば、悟道の過程を牛を尋

ねる牧童に比して画いた各種の『牧牛図』のごとき、きわめて巧妙ではあるが、すでに知識であり芸術であって、禅の生活そのものではない。

しかし、そうした文化的体系的な組織化によって、唐代禅宗のすぐれた遺産が新しい宋代士大夫の教養を豊かにし、広汎な知識人のために参禅の機会を与えたことも確かである。それは中唐の韓愈や李翺によって開かれた儒教の側の道統の自覚と応じて、活潑な宋学の展開をうながし、范仲淹（九九〇―一〇五三）、欧陽修（一〇〇七―七二）に始まり、周敦頤（一〇一七―七三）、張横渠（一〇二〇―七七）、程明道（一〇三二―八五）、程伊川（一〇三三―一一〇七）などを経て朱子（一一三〇―一二〇〇）に集大成される経学や、さらにこれらと系統を異にする陸象山（一一三九―九二）の哲学はすべて仏教との対決的な姿勢をもっているが、内容的に仏教が開拓した心性の思弁をとり入れていることは争えぬ。宋学は仏教の名を称せぬ中国的な仏教であると言ってよい。たとえば、朱子の仏教批判のごとき、そこにとり上げられている知識はほとんどすべて禅に関するものであり、すでに注意したように、彼の見性と作用に対する論議は唐の宗密の洪州批判の延長にすぎない。

これよりさき、宋代禅宗の特色をなす士大夫階級の参禅の流行は、雲門、法眼の二宗よりしだいに臨済系統に移る。すでに『伝燈録』の成立についても編者の道原は法眼宗の人であったが、これを校訂して真宗（九六八―一〇二二）に上進し入蔵せしめた楊億（九七三―一〇二〇）は、臨済宗の六世に当る汾陽善昭（九四七―一〇二四）および広慧元璉（九五一―一〇三六）に参じた人である。また、知識人のために『伝燈録』を抄出して、コンサイス版の『玉英集』十五巻を作った王随（？―一〇三五？）は臨済系の首山省念（九二六―九三）に学んだ居士で、右の汾陽や広慧と同門であり、同じく首山に嗣いだ石門蘊聡（九六五―一〇三二）に参じた李遵勗（？―一〇三八）は、『伝燈録』に続く禅宗史の書たる『広燈録』三十巻の編者である。さらに、石門蘊聡に嗣ぐ達観曇穎（九八五―一〇六〇）には『五家宗派』の著があり、弟子に李端愿（？―一〇九一）が出ている。しかもこの傾向は、

首山省念（九二六—九九三）—汾陽善昭（九四七—一〇二四）—石霜楚円（九八六—一〇三九）—┬—黄龍慧南（一〇〇二—一〇六九）
└—楊岐方会（九九二—一〇四九）

右のような発展の後に、黄龍と楊岐の二宗が成立していわゆる五家に次ぐ七宗の禅が出揃うにおよんで、さらに一そう強化されるのであり、黄龍系では蘇東坡（一〇三六—一一〇一）や黄山谷（一〇四五—一一〇五）、王安石（一〇二一—八六）、張商英（一〇四三—一一二一）などの参禅が有名であり、楊岐宗では、ややこれに遅れる時期にさらに多くの知識人が参禅しており、南宋に入ると、五山十刹の制の完成と相いまって、上層官僚と結びついた第二期国家仏教の時代を現出せしめるのであり、宋代における儒教と禅との交渉は、このような広い社会的背景の下に考え直す必要があるように思われる。

三　子を抱く猿は青き岩かげに

——『雪竇頌古』と『碧岩集』——

先に五代の雲門文偃や法眼文益によって始められた古則の代別、頌古、著語の風潮は、雲門の五世に当る雪竇重顕（九八〇—一〇五二）の『百則頌古』の出現によって集大成される。これより先、あたかも『伝燈録』が完成された頃、臨済系の汾陽善昭は、『伝燈録』の中より百則の機縁を抽き出して、これに頌と拈を加えた「先賢一百則」と「代別一百則」、および自から作った公案一百則を集めて『頌古代別三百則』を編しており、これが百則頌古の初めと言われるが、唐末五代以来の江南文化の伝統を承け、風光明媚の蘇州洞庭の翠峯山や明州雪竇山を中心として化を布き、六翰林の才ありと評される重顕の『百則頌古』は汾陽のそれを遥かに超える詩的な美しさをもつ。

かくて、雪竇の『百則頌古』の成立は、『伝燈録』によって明確にされた唐代の禅の古典化の傾向をさらに一そう

発展させるのであり、それは華やかな宋朝文字禅の開幕を意味した。周知のように、雪竇の『百則頌古』は、後に臨済系の円悟克勤（一〇六三―一一三五）が湖南の澧州夾山霊泉寺その他でさらにこれを評唱して『碧岩録』となるのであるが、この美しい評唱語録の名称は、唐代禅宗の問答を古則公案として拈頌する宋代禅文学のありようを見事に象徴するものである。

湖南の澧州夾山は、かつて唐の夾山善会（八〇五―八八一）が住していたところであり、ある時一人の僧が、

如何なるか是れ夾山の境。

と問うたのに対して、善会は次のような偈を以って答えたという。

子を抱いた猿の群れは青き山のかげに去り、

小鳥たちは花をついばみ来って、碧き岩窟のあたりに落す。（T、五一―三二四b）

夾山の境は実は善会その人の悟境の謂であり、さらに中国的な禅そのものの姿である。しかも、このような問答は実はすでに牛頭系の舒州天柱山崇慧にも存したらしく、『伝燈録』に次のような問答を伝えている。

問う、「如何なるか是れ西来意。」

師いわく、「白き猿は子を抱いて青い山かげに来たり、蜂蝶は緑なすしべの間に花をついばむ。」（T、五一―二三〇a）

ここで詩句の類似は問題でない。むしろ美しい詩句による禅の商量が、すでに先例をもっていることに注意したい。宇宙の真理との冥合をめざす禅は、必ずそこに感興の一句を吐かしめずにおかぬ。『ダンマパダ』はかつての仏陀の禅文学であった。禅が真に禅の根底に徹するとき、詩は自からにして湧くのである。文字の民族である中国社会に来ってインドの禅はさらに豊かな発展を示すのであり、風光穏かな江南の地においてその傾向は極まると言ってよい。たとえば、臨済四世の風穴が、

常に思う江南三月のうち、鷓鴣啼くところ野花かんばし。(T、五一―三〇三b)

と歌うとき、禅と詩と江南の風土はすでに本質的に一であることを直示して余すことがない。それはまた日本の風土とよく似た江南の文化が、後に日本人の心を把えた理由の一つであるが、こうして宋代の文字禅は完全に江南のものであった。

いずれにしても、宋代の禅はこのような詩の精神を離れてはあり得なかった。しかも、詩はいかに体験の直叙と言っても文字の訓練なくしては成らぬ。唐代の禅が日常生活の中に息吹いていたのに対して、宋代の禅は意識的な文字の工夫と心の修養に進まざるを得ぬのであり、宋代の禅を特色づける看話禅はこうした要求から生れるのである。

四　五山十刹

――第二の国家仏教の形成――

北方胡族の圧迫に苦しみ続けた北宋は、西紀一一二六年の靖康の変を境として江南の臨安に首都を移し、ここに漢民族の伝統を保とうとするのであるが、すでに述べたように、この地は五代以来の仏教の根拠地である。北宋中期より、政府上層部の帰依を得て首都開封を中心に活躍していた楊岐派は、宋の遷都と共に江南の地に新しい発展を示し始めるが、その中心人物が大慧宗杲(一〇八九―一一六三)である。彼の禅の本質については後にあらためて考えたいが、大慧系の発展の背景となったものの一つに国家権力の保護による五山十刹の制がある。

中国仏教が、その長い歴史的展開の途上において、国家権力と無縁であり得なかったことはまぎれもない事実である。仏図澄やクマーラジーヴァの活動に代表される北方胡族の国家の例はいうまでもなく、南朝漢民族の国家における天台・三論の形成、および唐朝における唯識・律・華厳・北宗禅・密教・浄土などの諸宗の発展もすべて何らかの点で国家権力との結びつきの下に成立した。馬祖以後における祖師禅の成立はそれらと著しく性格を異にしていたけ

れども、間接にはやはり国家を意識せぬものではなかった。しかし、唐代の禅宗はまだなお本質的に国家仏教であったわけではない。

ところが、宋初以来の禅は大いにその性格を一変する。契嵩の『輔教篇』はすでにその発端をなすものであり、南宋の五山十刹の制はそれを実際政治の上に実現するものであった。降って、モンゴール民族の元朝に至ると、仏教の国家主義的傾向はその極に達するのであり、『勅修百丈清規』はこれを成文化したものである。

ところで、五山十刹というのは、径山興聖万寿寺（杭州臨安府）、阿育王山鄮峯広利寺（明州慶元府）、太白山天童景徳寺（上に同じ）、北山景徳霊隠寺（杭州臨安府）、南山浄慈報恩光孝寺（上に同じ）の五ヵ寺と、中天竺山天寧万寿永祚寺（杭州臨安府）、道場山護聖万寿寺（湖州烏程県）、蔣山太平興国寺（建康上元府）、万寿山報恩光孝寺（蘇州平江府）、雪竇山資聖寺（明州慶元府）、江心山龍翔寺（温州永嘉県）、雪峯山崇聖寺（福州侯官県）、雲黄山宝林寺（婺州金華県）、虎丘山雲巌寺（蘇州平江府）、天台山国清教忠寺（台州天台県）の十寺を指し、霊鷲山や祇園精舎に代表されるインドの五山十刹に擬したものとも言うが、大よそ浙江、安徽、福建の三省にまたがり、江東を中心とする古来の名山大刹を網羅し、勅命によって高徳の禅僧を住持に任命し、開堂祝聖に際して聖寿を祈るための道場たらしめたものである。

中国における官寺の制はすでに六朝に始まり、隋唐に至ってさらに盛大である。則天・玄宗朝の大雲寺や、龍興・開元寺の例もあるが、帝都を中心とする近隣の寺院に等級を附し、それぞれに山号や寺号を加えて国家の祈禱道場とした五山十刹の制は、やはり南宋独自のものである。それは北方胡族の圧迫の下に在って、人々に民族や国家の意識を高揚せしめるために仏教を利用しようとしたものであり、北宋末の頃の天下の寺院の数はすでに三万九千に上ったと言われるから、五山十刹の制はこれを等級化することによっていっそう国家の目的に奉仕させようとしたものである。従って、これらの官寺に勅住する禅僧たちの教化の内容が、しだいにそうした国家目的と結びついてゆくことは必然であったと思われる。たとえば、我が鎌倉の禅宗や、江戸時代初期の隠元（一五九二—一六七三）の渡来に見られ

る中国禅宗の伝統意識がすべて興禅護国を標榜し、何らかの意味で民族主義的性質をもっているのと無関係ではないようである。

ところで、五山十刹の制はこうして宋代の禅宗を第二の国家仏教たらしめた要因であるが、元の宋濂（一三一〇—八一）はこれを次のように批判している。

禅を学ぼうとする修行者は、隋唐よりこのかた、初期の頃は特に定った道場なく、ただ律院の一部を借りて住していたにすぎぬ。北宋に至って禅院の建造は大いに盛となるが、しかし当時はまだ等級を分つことなく、帝都の寺院を首位としたにとどまる。しかるに、南宋に至って始めて江南に五山十刹の制を定め、等級を附するようになった。黄梅の東山や、嶺南曹渓の古道場などがすべてその中に見られぬのは、全く今昔の感に堪えない。（『護法録』）

五山十刹の起源については今日なお不明の点も多いが、南宋以後の禅録の大半は、各派の禅僧たちがこれらの名刹に勅住する際の開堂や、旦望祝聖の上堂の語でほとんどその大半が占められており、寺院生活の安定化とともに、そこで行われる年中行事などもしだいに定型化の一途をたどっている。

この事実は必ずしも楊岐宗、もしくは大慧の系統にとどまらず、当時ようやくにして江東にその教線を拡張した曹洞宗の系統からも五山十刹に出世した人がかなりあり、すべて開堂祝聖の語を残しているのによって知られる。さらにそうした傾向は、禅宗寺院のみならず他の教寺や律寺にも及ぶのであり、それが南宋仏教の本質をなしていたことを窺わしめる。元代に至って、それらの禅院の生活規律を成文化したものとして、国家主義的な色彩の強い『勅修百丈清規』の制定につづいて、これにならう『教苑清規』や『律苑事規』などが、ほとんど全く同じ内容を以って登場しているのも決して理由のないことではない。

五　大疑の下に大悟あり

——看話禅と黙照禅——

宋代禅宗史上における、大慧の画期的功績は看話の組織を大成したことである。彼が南宋朝の上層官僚と密接なつながりをもっていたことや、五山十刹の制に見られる国家主義的傾向と深い関係にあったことは確かであるが、それらの組織を通して一般士大夫の参禅が増大したことは、必然的に彼をして公案参究の組織的方法を確立せしめたのである。

公案は、『碧岩録』に加えられた三教老人の序によると「祖教の書」の意である。あたかも老練の獄吏が犯人の罪状をはかって罰を課するように、公案はこれに照して自己の心底を顧る道具である。

大慧が自己の師に当る円悟の『碧岩録』を焼き捨てた話は有名である。同時代の心聞曇賁（しんもんどんぴ）が張九成に与えた書に、次のように言っている。

> 天禧（一〇一九—二一）の頃、雪竇はすぐれた文学的手腕を発揮し、美しい言葉を縦横に用い、斬新の表現を工夫し、汾陽の後を承けて頌古を作って当時の修行者を驚かせたが、時代の禅風はこれによって全く一変した。政和（一一一一—一七）より宣和（一一一九—二五）に至って、円悟はさらに一家の見を以ってこれを洗練し、『碧巌録』を作った。当時、古にすぐれ純粋そのものであった多くの人々さえ、誰もその説を屈することはなかった。まして、新進の後生たちは円悟の言葉にとびつき、朝な夕べにそれを誦して学問と思い、その非を悟るものとてなかった。痛むべきは修行者の根性のくされ方であった。紹興（一一三一—六二）の初め、大慧が閩に行ったとき、修行者たちが『碧巌録』に夢中になって自己を忘れ、しだいにその悪弊におかされてゆくのを見て彼はその板木を砕き、師説を退けた。迷いを払い溺れたるを助け、繁雑をけずり、行きすぎを正し、破邪顕正の業を成したので

ある。(T、四八―一〇三六b)

宋初以来の禅が、士大夫の参禅の増加につれて文字禅の傾向にあったことはすでに述べた。大慧はこれを改めて公案本来の意義をとりもどそうとするのである。つまり、「祖教の書」に照して自己の心地を開発しようとするのである。彼は、心地を開拓するための公案の使命を、どこまでも主体的な大疑を起さしめるにあるとして次のように言っている。

胸裏に湧く千万の疑いをただ主体的な一疑に集中し、公案に即して疑いが破れるならば、千疑万疑は立ちどころに破れ去る。公案が破れぬうちはどこまでも公案と対決することだ。もしその公案を捨てて他の文字について疑いを起したり、経典の上に疑いを起したり、別な公案に疑いを起したり、世間の俗事について疑いを起したりするのはすでに悪魔の仲間に入ったのと同じである。決して自から課した公案を安易に肯定してはならぬ。またやたらに思慮分別をめぐらしてもならぬ。ただすべての意識を思慮の及ばぬ所に集中し、心をどこにも逃れることのできぬようにすることだ。あたかも老いたねずみが、牛の角の中に入り込んで行きづまりになるように。(T、四七―九三〇a)

これは実は、インド以来の冥想の求心的な方法にほかならぬ。心を一つの対象に繋いで他に移さぬことはもともと禅のねらいとするところであった。金倉円照氏の『印度中世精神史』のすぐれた説明に従えば精神集中とは「タパス」であり、身体的な熱中であり苦行であった。看話もまたそうした全身全霊の熱中であって、単なる思慮分別のことではない。もっとも、「タパス」と呼ばれる苦行は、インドではどこまでもそのこと自体が目的であったのに対して、大慧はそれがついに破れる大悟を主張するのであり、単なる精神集中にとどまる禅を黙照の邪禅として攻撃する。たとえば、彼は次のように言っている。

近ごろ、禅林に一種の邪禅が流行している。病を薬と思い、証悟あることを肯わぬのである。彼らは悟りを方便

と考え、人を引きよせる説明だとする。少なくとも、悟りを第二義とし枝葉末節のこととする。自からかつて証悟の経験がないために他人の証悟を信ぜず、一様に空寂でぼんやりとした無意識の状態を有史以前の絶対境だと思い込み、毎日二度の飯をくうほかは何を思うこともなく、鳩が豆鉄砲をくったように、ただぽかんと坐禅するのみでそれが妄念を休し去り歇し去る道だと考えている。(T、四七—九〇一c)

これは黙照禅に対する有名な大慧の批判である。元来黙照邪禅の由来は久しい。かつて荷沢神会(六七〇—七六二)が口を極めて北宗の看心看浄を攻撃したのもそれであり、臨済義玄(?—八六六)の語録にもまたそれが窺われる。大慧の看話禅はそれらの旧弊を救おうとするものであり、彼はそうした黙照邪禅の原因を主体的な大疑の欠如にありとして、次のように言うのである。

今日の修行者たちはすべて自から疑うことをせず、かえって他人を疑っている。故に言うのである。「大疑の下にこそ必ず大悟がある」と。(T、四七—八八六a)

こうして大疑は公案に対する全身全霊的な集中として、禅の本質と見られるようになる。それはどこまでも主体的であり唯一的であって、往々に誤解されているような待悟的漸修ではない。一般に大慧の語として、

大悟は十八度、小悟はその数を計らず。

と言われるが、彼の語録にこの語を見出すことはできぬ。わずかに明の雲棲袾宏(うんせいしゅこう)(一五三五—一六一五)の『竹窓二筆』に宗門の相伝としてこの語をとり上げているにすぎず、大慧における大悟の主張が公案に対する大疑を前提するものである限り、彼が大悟を数量的に見ていたとは思われない。このことは、次の『無門関』の考察に至ってさらに明らかになるであろう。

彼においてはこの唯一の「無字」を疑うことであり、この「無字」の強力な提唱は彼以後の中国禅宗の歴史を一貫し、さらに我が白隠（一六八六—一七六九）の看話禅の大成に及ぶのである。

六　無字の発見
——『無門関』への道——

大慧による大疑の主張は、さらにこれを可能ならしめるための「無字」の公案の採用に至って極まる。大疑とは、大慧は、『江給事に答うる書』に次のように言っている。

もし速(すみや)かに開悟しようと思うなら、必ず現在の意識を根こそぎ打ち破ることです。そうしてこそ始めて生死を自由にすることができ、悟りを得るのです。しかし、決して心をかまえて意識を破ることを期待してはいけません。もし故意に心を破ることに集中するなら、意識の破れるときは永遠に来ないでしょう。ただ妄想執着の心や思慮分別の心、生を愛し死を憎む心、知識や情識の心、静を好み騒しさを厭う心などを一挙におさえつけて、そのおさえつけたところに次の公案を念ずるのです。それは、

「僧が趙州に問う、いったい狗子に仏性が有るのか。州いわく、無。」

というので、この「無」の一字こそ無数の妄想分別をうちくだく杖なのです。それには、有とか無とかの判断を加えてもいけませんし、理論的な推論でもいけません。意識的に分別してもいけませんし、揚眉瞬目などの動作について廻ってもいけません。単なる言葉の上のやりとりでもいけませんし、何もない空無のところに放り擲げておいてもいけません。まして精神の種々なる動きをそれと認めてもいけませんし、書物の中に出所を探すようなこともいけません。ただひたすらに、いつでも行住坐臥に即して常にそれを提起し、そこにすべての精神を集中して、「いったい狗子に仏性があるのか。いわく、無」と念ずるのです。毎日の生活を離れず、試みに工夫し

てごらんなさい。(T、四七―九二一c)

これは実に微細な注意であるが、精神集中のための公案がただ一つの「無字」に決したのは、必ずしもそれほど古いことではない。大慧が自から言うところによると、それは彼の師翁に当る五祖法演（一〇二四?―一一〇四）以来のことである。事実、『五祖法演禅師語録』に次のように言っている。

諸君よ、君たちはいったい平生の工夫をどうやっているのか。わたしはいつもただひたすらに「無字」を念ずるだけで十分だと思う。君たちがもしこの一字をものにするなら、世界中の誰も君を如何ともすることができぬであろう。さあ、君たちの中にそれをものにすることのできる人があるかどうか。有るなら、一つここに出て来て答えてみるがよい。わたしは君たちが有と言うことも無と言うことも求めはしない。また君たちが有に非ず無に非ずと言うのを求めもしない。君たちは何と答えるのか。さあ、これだけだ。(T、四七―六六五b)

これは全く大慧の攻め方の原型である。多くの公案のうち、特に「趙州狗子」の公案を、しかもその公案の中の「無」の字のみをとり上げて禅の工夫のすべてとするやり方は、実に法演に始まるのである。大慧が、師の円悟の『碧岩録』を退けて、法演の「無字」の工夫に帰ろうとする意図は上記の引用によって十分に察せられるであろう。

こうして、法演に始まり、大慧によって強化された「無字」の工夫はついに南宋の禅宗を風靡するのであるが、彼以後におけるその最もすぐれた例をわれわれは無門慧開（一一八三―一二六〇）の『無門関』において見ることができる。

『無門関』は四十八則の公案を選んでこれに評唱と頌を加えたもので、形式的には円悟の『碧岩録』に似ているが、内容的には、その第一則に置かれる「趙州無字」の公案に編者の意図のすべてが集約されているのであり、この書の大きい特色がそこにあることは明らかである。「無字」に対する大疑の強調において、慧開の主張はまさしく空前絶後である。

三百八十の骨節、八万四千の毫竅をもって通身に箇の疑団を起し、箇の「無字」に参ぜよ。昼夜に提撕して虚無の会を作すこと莫れ、有無の会を作すこと莫れ。箇の熱鉄丸を呑了するがごとくに相い似て、吐くこともまた吐き出さず、従前の悪知悪覚を蕩尽し、久々に純熟して自然に内外打成一片ならば、啞子の夢を得たるがごとく、ただ自から知ることを許して驀然として打発せん。驚天動地、関将軍の大刀を奪得して、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、生死岸頭において大自在を得、六道四生の中に向って遊戯三昧ならん。(T、四八—二九三a)

この痛快なる大悟の賛歌は、まさしく中国禅宗の一つの帰結である。インド以来の冥想の工夫は、ここに至るための長い摸索の過程であったと言ってよい。禅の本質をなす意識集中の訓練は、ここでは「無字」による大疑の凝結と、その打破という簡明直截な二段階に統一されるのである。それはかつての北宗的な看心看浄と、南宗的な見性主義の見事な調和と見ることもできるし、さらに遡るならば、小乗的な煩悩対治の修定と大乗的な般若空観のこよなき統一と言うこともできる。

大疑の工夫について、元の高峯元妙(一二三八—九五)に左の有名な三要の説がある。

もし着実に参禅しようとする者は、必ず三箇の条件をそなえねばならぬ。その第一は大信根である。明確にこのことあることを知って、あたかもシュミ山によりかかったように頑として動かぬ用心である。第二は大憤志である。親の仇敵に出遇って、ただちに一太刀あびせて切りすてようとする意気である。第三は大疑である。私かに何かの秘事をなした人が、あわや露見しようとしてなお露見せぬ時の心境である。十二時中この三つの条件を満足する以上は、必ず成功する日の来ることうけ合いである。それはスッポンが瓶の中を走るのを案ずる必要がないのと同じである。ただし、三つの条件の一つでも欠けるなら、あたかも足の折れた鼎のように、ひっきょう何の役にも立たぬであろう。(Z、二、二七—三五七c)

大信根は疑団と憤志を大悟に導く前提である。信根は、すでに仏陀の仏教において五根、もしくは五力の一つとして仏道修行の重要な徳目であったが、看話禅のそれはかなりその性格を異にしている。ここでは、それが直接的な信ではなくて、その反対契機たる疑によって弁証されたものだからである。高峯元妙の次のような言葉はさらにこの間の消息を示すであろう。

疑は信を体とし、悟は疑を用とする。信が十分であれば疑いもまた十分であり、疑いが十分であれば悟もまた十分である。たとえば、水が河に溢れるときは船の位置が高く、材料の泥が多ければ大きい仏像ができるようなものである。インドでも中国でも、古今の仏教の指導者たちは、悟りの光明を得させるためにすべてこうした唯一の疑団を決せしめぬ人はない。千万の疑いもひっきょうはこうした唯一の疑いに帰するのであり、唯一の疑いのほかに別の多くの疑いがあるわけではない。(Z、二、二七―三五六b)

七　海外に亡名する禅

――鎌倉仏教とベトナムの仏教――

一二〇六年、モンゴール砂漠の北に広がる高原を舞台として、和林(カラコルム)に建国を宣言したジンギスカン(一一六二―一二二七)を祖とする蒙古の大軍がしだいに南下して長城を越え、金を滅して都を燕京(今日の北京)に移し、さらに江南の南宋にせまったのは、彼らが国号を元と改めた至元八年(一二七一)前後のことであり、やがて景炎元年(一二七六)、南宋の首都臨安もまた陥落し、最後の皇帝恭宗と衛王の敗死によって、宋が全土を挙げて元に降るのは祥興二年(一二七九)のことである。

蒙古民族はすでに素朴な民俗宗教をもち、華北に入ると共にチベット仏教の一派であるラマ教を国教とする。河北の地方に残っていた臨済・曹洞の二宗が、元朝の政策的な保護によっていったん華やかな返り咲きを見せはするが、

それもひっきょうは一時的である。江南の金陵に置かれた仏教統制の総司令部たる大龍翔集慶寺で『勅修百丈清規』が編せられるのは、元も末に近い至元四年（一三三八）の頃であり、この書の成立は宋朝以来の仏教の国家統制に最終の断を下したものであった。

長い苦難の歴史の末に、ようやくにして漢民族の宗教として血肉化した禅は、文化の伝統を著しく異にする新しい胡族の支配の下でその特色を十分に発揮することは困難であった。さらにまた元朝以後においても、いったんは漢民族による明朝（一三六八—一六四四）の時代を経過するものの、中国大陸は再び異民族の支配する清の時代（一六四四—一九一二）に移るのであり、伝統的な仏教の変化は全く必至の事情にあった。あるものは変形し、あるものは変質し、あるものは滅亡し、あるものは海外に逃れる他はなかった。

かくて中国仏教の海外亡名が始まる。特に、最も中国的な仏教であった禅宗は、日本と朝鮮および東南アジアにその活路を求めるのであり、それは我が鎌倉の新仏教の成立に大きい影響を及ぼしている。もちろん、鎌倉時代における新仏教の展開は奈良・平安以来の日本仏教そのものの歴史的発展であったが、この時代における新しい禅宗の成立は明らかに大陸仏教の移入であり亡名である。

禅という宗名を嫌い、仏祖正伝の正法眼蔵の参究をめざす道元（一二〇〇—五三）の仏教は、その師の如浄（一一六三—一二二八）においてすらおそらくは明確に自覚されていなかった中国仏教の粋であるが、日本に来って初めてその特色を発揮したのであり、臨済系の諸派についてはさらに多言を要しない。それは江戸時代の初期に至って、多くの明朝の遺臣と共に日本に来った隠元（一五九二—一六七三）の仏教においても全く同様である。

朝鮮の禅宗はもとより古い歴史をもつが、宋朝の禅宗が根を降すのは智訥（一一五八—一二一〇）や慧諶（一一七八—一二三四）以来であり、看話の流行はさらに高峯元妙（一二三八—九五）や中峰明本（一二六三—一三二三）の影響であって、今日なお最もよく読まれる禅のテキストが、『高峯禅要』であることは何よりも右の事実を示している。

ベトナムの仏教が中国より移った大乗仏教であり、特に臨済系の禅であることは従来あまり注意されなかった事実であるが、ベトナムにおける禅宗の起りは、明らかに宋末より元初の間にあって、内容的に宋朝禅の忠実な移植であることも我が鎌倉の禅と全く同様である。もっとも、日本と東南アジアの風土の差が、それ以後における異った発展を必要としたことはやはり注意すべきであり、今日のベトナム仏教は、中国系の念仏禅と南方系の上座部の仏教との結合という形をとっているようである。

いずれにしても、中国禅宗の中国本土における発展の歴史は形の上からは宋末を以って終り、元朝以降は大いにその様式を変化せしめると言ってよい。元朝以後の禅がどんな変貌をとげるかについて、ここに追求することはできないが、宋代全体を通じて、知識人の参禅や、禅文学の華やかな発展および五山十刹の制度などの上層構造を支えていたのは、実は民衆の信仰に直結する底辺の浄土教であり、全真教や白蓮教および白雲菜などの民俗化した禅宗であった。元朝以後における長い異民族の支配下に在って、なお生き続ける中国仏教はそうした底辺の土着的な民衆の信仰によって支えられてゆくのである。

(引用文の出所を示す記号は、T、大正新修大蔵経、Z、続蔵経、D、大日本仏教全書)

参考文献

一 全体にわたるもの

孤峰智璨「禅宗史」(大正八年・曹洞宗講義のうち)

忽滑谷快天「禅学思想史」上下二巻(大正十二―四年)

宇井伯寿「禅宗史研究」第一―三(昭和十四―八年)

増永霊鳳「禅定思想史」(昭和十九年・東洋思想双書のうち)

二　個別的なもの

松本文三郎「金剛経と六祖壇経」（大正二年）
鈴木大拙「禅の研究」（大正五年）
佐々木憲徳「列伝体漢魏六朝禅観発展史」（昭和十年）
胡適（今関天彭訳）「支那禅学の変遷」（昭和十一年）
鈴木大拙「禅の思想」（昭和十八年・東洋思想双書のうち）
鈴木大拙「禅思想史研究第二」（昭和二十六年）
柴山全慶「臨済禅の性格」（昭和二十六年）
津田左右吉「禅宗についての疑問の二三」（昭和二十九―三十年、『東洋思想研究』第五・六のうち）
阿部肇一「中国禅宗史の研究」（昭和三十八年）
伊藤英三「禅思想史体系」（昭和三十八年）
関口真大「禅宗思想史」（昭和三十九年）
阿部肇一「公案・禅の世界」（昭和四十一年、現代人の仏教11）
柳田聖山「初期禅宗史書の研究」（昭和四十二年・禅文化研究所研究報告の一）

三　関係文献

蔣維喬「中国仏教史」上下四巻（民国十七年）
湯用彤「漢魏両晋南北朝仏教史」上下二冊（一九五五年再版）
宇井伯寿「支那仏教史」（昭和十一年・岩波全書）
望月信亨「支那浄土教理史」（昭和十七年）
関口真大「天台小止観の研究」（昭和二十九年）
横超慧日「中国仏教の研究」（昭和三十三年）
安藤俊雄「天台思想史」（昭和三十四年）
佐藤哲英「天台大師の研究」（昭和三十六年）

侯外廬「中国思想通史」第一―五（一九五六―七年）
ハーヴィッツ「智顗」
鎌田茂雄「中国華厳思想史」（昭和四十年）
黒田亮「朝鮮旧書考」（昭和十五年）
久松真一「禅と美術」（一九五八年）
クルト・ブラッシュ「禅画」（一九六二年）

中国における禅の展開

苧坂光龍

序

仏は「戒を大地となし、禅定を屋宅として、能く智慧の光りを生ず」と説いた。仏の大智慧は深い禅定力に依らねばならぬ。その禅定は、また、身口意の三業を浄め、仏戒を守ることを前提とする。しかし、一旦仏智を得ると、そこには禅定も具わり、身口意の三業も自然に浄化する。戒定慧の三学は、三にして一、一にして三である。展開とは一が三になることである。仏智を得ることは観照般若の力による。中国の禅ではそれを見性という。観照般若はインドでは静的禅定によったが、中国では動的問答商量によるのである。中国ではその問答の要領が、五家とて五つに展開された。しかし、中国の禅を一言でいうと、棒と喝になる。今は棒、喝を中心に中国禅の展開を見るつもりである。しかし、五は一を離れては全く意味をなさない。結局、見性が中心であり、直指の法門がありがたい。

一　中国禅の準備時代
――経典の翻訳とインド禅の移入――

後漢の建和二年（一四八）に安世高が洛陽に来て禅経を翻訳し、数息観による習禅を勧めたのが中国に禅教の移入されたはじめである。そののち鳩摩羅什が、般若系の大乗諸経論を翻訳して以来、三論宗が新たに勢力を得て、その門下の道生、僧肇などが、般若の空理に老荘の語を衣として表現したことが、唐以後の禅風に大きな影響を及ぼした。とくに老荘の清談はインドの瞑想の禅を、中国の問答の禅に展開した誘因ともなった。

元来インドにおいては、原始仏教以来、戒定慧の三学はもちろんのこと、正見、正思惟、正語、正業、正精進、正命、正念、正定の八正道においても、禅定は一般仏教の修行として必須項目であった。どの経典もみな、世尊の深い禅定三昧から湧出した説法である。その言葉が文字に表現されたのが、仏教経典である。のちにそれらの経典を自ら体解しようと思えば、自分で禅を修してみることが必須の条件になってくる。そこでインドから東来した多くの学匠もみな禅師と称せられ、中国においても禅観を弘通することにあずかって力があったわけである。

㈠　諸経典の翻訳

安世高（？―一七〇）　後漢の桓帝のとき、建和二年（一四八）に安息国（西北インド、ペルシャ地方の古王国）の安世高は、王位を捨てて仏教に帰依し、小乗アビダルマと禅に精通し、錫を振って洛陽に来て安般守意経を初め禅経を訳出して、習禅の所依とした。安般とは安那（出息）般那（入息）による観法で、数息観、随息観である。この呼吸を中心として身心の調和を計ることは、習禅の第一段階でもあり、また身心一如の境地に直入する基本的な禅観で

もある。

支婁迦讖（一四七－八六）　大月氏（中央アジアの古王国）の僧で一四七年に後漢の洛陽に来て般舟三昧経、道行般若経、阿閦仏国経などを訳し、初めて大乗の深義を翻訳した。般舟三昧経とは諸仏現前三昧とか、仏立三昧ともいわれ、七日ないし九十日間この三昧を行ずると諸仏をまのあたりに見ることができるというのである。この三昧がもとになって中国及び日本天台で常行三昧が行われるようになった。また竺仏朔は後漢の霊帝・高平元年（一七二）に洛陽に来りて道行般若経を、支謙は大明度経を訳出した。般若の空智は習禅による「死に切る」「思い切る」という実践によって裏付けられるべき思想であり、般若経の翻訳は習禅への関心を高めずにはおかなかった。

竺法護（二三一－三〇八）　インド北方古王国の月氏の出身で西域敦煌の僧であるが、西晋武帝（二六五－八九）のころ大乗諸教典がいまだ中国に来ていないことを憂い、梵語仏典を持って長安洛陽に来て（二六六－三〇八？）その漢訳と教化に尽した。新道行経十巻、小品般若経七巻、仁能般若経一巻、法華、維摩、無量寿経など大乗経典一五四部を漢訳した。

安世高、竺法護の訳出した禅経が次第に広まり、習禅の徒で経によって心を修め、深山幽谷に入って坐禅観行の結果ある種の神異を現じて虎を供としたり鬼魅を斥ける力のついた者は多かった。しかし大乗の禅者とはよほど異った趣きのものであった。

慧遠（三三四－四一六）　般若の弘通と大乗経典とくに禅経の解説、並びにその著述に多大の貢献をした道安の門人で博識であり、戒律・禅定を兼学して、道安在世の当時からすでに一家風をなしていた。のちに廬山に入って白蓮社を開設して、念仏を弘通するようになって禅浄一致の端を発した。後に禅と念仏を習合する者はいつも慧遠を開山とするようになった。

鳩摩羅什（三五〇－四〇九）　慧遠と前後して東来した。後秦の弘始三年秦王姚興は深く羅什に帰依して長安に迎え

た。インド人鳩摩炎を父とし、亀茲王の妹を母とする羅什は、七歳にして母と共に出家してインドに留学し、仏教の研修を究めた。その上羅什は多くの外国語を理解し、漢語も自由に使用できたので、彼の翻訳した経論は、内容の卓抜さと文体の簡潔流暢さによって旧訳の第一人者と目されている。その主なものは、中論、百論、十二門論（以上三論）、大智度論、法華経、維摩経など三五部三百余巻を漢訳したという。

羅什は三論宗の祖として仰がれるのみでなく、般若系の諸宗からも重くみられ、その門下八百余人ありて、みな師の宗旨を伝道したので空宗は天下に響くようになった。これが禅門興隆の素地を作ったといっても過言ではない。

仏陀跋陀羅（覚賢）（三五九—四二九）仏賢とも称し、羅什におくれて関に入り、廬山において『禅経修行方便』二巻、『達磨多羅禅経』二巻を著わし、習禅はいよいよ盛んに行われるようになった。

羅什の高足道生、僧肇が後世の禅門に及ぼした影響はきわめて大きなものである。道生は涅槃経の研究に精進されて、その仏性論において頓論成仏の義を創唱されたことは、すばらしい卓見というも過言ではない。

僧肇は老荘の語をもって、空理を説き、般若の智は凡智を越えた無智であり、涅槃の境地は表現を越えた無名と説いている。

「天地我と同根、万物我と一体」とか「妄を断ぜず、真をも証せず」など後世禅家の常套語にして肇論によるものはきわめて多いのである。また肇論だけでなく僧肇の註維摩経には「終日説いて未だ曽て説かず、終日聞いて未だ曽て聞かず」の語あり、また「足をあげたり、足をおろしたりするあらゆる所作はみな道場より来るものである。そうするとみな仏性に住するのである。」これはすなわち世法即仏法、いわゆる在家仏法の端的を道破した句と見ることも可能である。

求那跋陀羅（功徳賢）（三九四—四六八）中インドの人で四三五年海路中国の広州に到着し、建康の祇洹寺に迎えられて経典翻訳に従った。のちに東寺、辛寺、道場寺などにもいた。楞伽経、勝鬘経、泥洹経などを訳出した。このう

ちの楞伽経はのちに達磨大師が二祖慧可大師に授けたといわれるものである。

(二) 禅の移入と展開

傅大士(ふだいし)(四九七—五六九)　傅は姓で名は翕(きゅう)という。大士は菩薩の異名である。しかし、在家であり居士である十六歳のとき、留氏の女、妙光を娶り、普建と普成という二人の男子を挙げたが、二十四歳のとき、西域から来た嵩頭陀(すうずだ)という異僧に出会ってから、忽然として悟るところがあり、自ら弥勒菩薩の化身であるとの大信念を得た。そこで、松山下の大きな樹の切り株が二つ並んでいる間に草庵を結び、自ら「双林樹下の当来解脱善慧大士」というに至った。

その後七年ばかり、そこで異常な苦修錬行を重ねた。昼は田を耕し、夜は弁道精進した。そのとき生活環境から自然に流れ出た一偈があるが、当時のすばらしい心境を窺うに足るものである。

「空手にして鋤頭(すきとう)を把(と)り、歩行して水牛に騎る。人、橋上より過ぐれば、橋は流れて水は流れず。」

「空手にして鋤頭を把る」とは自己もなく鋤もない人法二空の境地である。鋤をとって田を耕しながら、鋤を把りつぶれて、主観も客観も空じられた心境である。「歩行して水牛に騎る」もちろん歩行して行って水牛に騎るというのではない、水牛に騎りながら、鞍上人なく、鞍下水牛なしという境界である。人と水牛と全宇宙とが不二一体である。故に同一主体が同時に歩み、かつ騎っているのである。「人、橋上より過ぐれば」人は主観であり、橋は客観の境である。しかし、今は人境不二の法身三昧の境であるから、人は動いていながら動中に静なり、橋は不動でありながら静中に動がある。この内容が結局において「橋は流れて水は流れず」と詠まれている。起句承句転句の三句は一応わかっても、結句がわかりにくいというのが普通であるが、どの一句でもほんとうにわかると、結句もおのずからわかるものである。この句は傅大士、法身の偈として、現代の禅者にも胸腹病となっている。

傅大士にはなお「心王銘」というものがあり、四言八十六句の韻文で、誦唱にも便であり、禅偈として見ても上乗のものであるから、正伝の禅師の偈文と同様、現代の叢林や道場でも尊重されて、『十部録』の中に収められている。

インドの仏教は、三学双修であって、禅宗として別立していなかった。

三論には三論の禅があり、天台には天台の禅がある。従って中国の初期仏教時代にも、相当多数の禅師が東来したことは事実であるが、それらの人が皆後世の中国禅の前軀として坐禅をしたのではない。各々の大乗経典を背景として、その経典の基盤となっている禅を実践したに過ぎない。ただ安那般那経を始め、禅経によって習禅したものはあるが、その多くは小乗禅であり、個人的解脱を得たり、いわゆる神通力を体得して、猛虎を侍志とするとか魑魅罔両を退散するなど一種の神力は持っても、見性成仏して自覚覚他の道に精進し、衆生済度をするという大乗禅の面目はまだ現われてこなかった。傅大士のごときは偶発的な惑星のような人物に過ぎない。

ただ、楞伽経、維摩経、特に羅什系統の三論を中心とする般若思想は、中国における禅の展開に準備思想として大きな役割を演じたものである。

なおここで一言しておきたいことは、禅の起源は、普通世尊の『拈華微笑』にあるとされていることである。

釈尊は蓮華の花をとりあげて、すっと弟子たちの面前に示された。四十九年も説法されたが、未だ真実は顕われていない。今日こそ、とっときの法を説くといわれるから、どんな奇特な説法をされるかと、待ち望んでいた大衆も、これにはただ唖然として、みな黙然と坐るばかりであった。このとき摩訶迦葉尊者がただひとり、それを見てにっこり微笑された。そのとき世尊はいわれた。「わたしに正法眼蔵がある。不立文字、教外別伝にして、いまこれを摩訶迦葉に付嘱する」と。

これが禅の起源であるとされている。もちろん、歴史的に見る学者や、禅宗以外の人たちは、それに対して疑いを持ち、むしろ否定したいのである。わたし自身も、果してそういう事実があったとは思えない。しかし、あとで明ら

かにするように、中国の禅は問答商量するところに、その特徴がある。しかし禅はインド伝来のものである。そこで、問答商量を自分たちがするのみでなく、それがインド伝来のものであると主張したくなった。そこで中国で展開した禅を逆にインドにまで展開していったのである。もちろん、地理的にではない。そのモデルに、ケースとしてこの有名な拈華微笑の話を創作したものと思われる。花を拈ずる世尊の心境は、花と世尊と宇宙心とが一如である。花を見る迦葉も、花と迦葉と宇宙心とが一如である。今は花を媒体として、世尊と迦葉とが宇宙心で一如になっている。その端的を世尊は、それそこだという代りに、「われに正法眼蔵あり、迦葉に附嘱す」といわれたのである。世尊も迦葉も宇宙心という共通の広場を持っているから、別に文字言句を立する必要はない。また語典に依存することもいらない。そこで不立文字、教外別伝といったのである。全く中国で発達した問答禅として、いいたいことが完全に表現されている。中国で創作されたとしか考えられない。しかし、わたしたち自身の問答において、この禅の端的が生かされるか否かが、禅宗としての中心課題であるところに拈華微笑の意義がある。さらに迦葉が阿難に伝授するときも、『迦葉刹竿』として示されているが、阿難は末悟のために一切経の結集に参加できず、非常に悩んで深い禅定に入った。だんだんからだが疲れて、ついに壁にもたれようとして、体を四十五度ばかり曲げた途端に大悟した。悦びに満ちた阿難は五百人の弟子たちが集って一切経を結集している、畢鉢羅窟（ひっぱらくつ）へ駆けつけた。迦葉が「阿難」と呼ぶ「ハイ」と阿難は返事する。この簡単な問答のうちに、呼べば答うる山彦の声のように、以心伝心の法が如法に伝わったとされている。そこで阿難に対して迦葉は「門前の刹竿を倒せ」という。幡竿は議論したり説法するときに立てるものであり、今は阿難が大悟徹底したので、説法や議論する必要はなくなった。そこで幡竿も倒せということは印可の言葉である。ここに問答のあざやかさが、心ゆくばかり表現されている。このようにして、達磨大師まで二十八伝したというのである。

中国に展開した禅をインドにまで逆に展開せしめたとみる。わたしの見方に行き過ぎがあるのであろうか。

二　中国禅の成立
――達磨から六祖までの禅――

インド仏教は仏滅後部派の対立あり、さらに大乗仏教の勃興するに従い、大小乗の対立もあったが、仏教祖師の相承は二十四祖師子比丘ころまでは各宗を通じて大差なかった。インド仏教はいつも戒定慧の三学が兼修され、高僧学者は大小乗を兼学する者が多数いた。南朝宋・斉・梁のころは、インドにおいて特に禅観が盛んに行われ、禅師の東来する者も多かった。(因みに中国における禅では、古来祖師西来といって東来とはいわない。これは中国が世界文化の中心と考えているから、ものの考えが自国中心であり、西から来れば西来というたのであろう。)

菩提達磨もそれらの禅師の一人であったわけで、別に正確な伝記も著述もないのであるから、達磨の思想や行動を物的に証拠立てることはほとんど不可能なことである。しかし、達磨の根本精神は以心伝心の法門として、現在にも伝わっている。いまはそれを宗旨という。禅の宗旨であるから禅宗という。

その禅宗の宗旨の立場で達磨の根本精神は何かというと、「直示人心見性成仏」であるとされている。少なくとも、六祖慧能禅師に至って、そのことは確定的事実となった。

(一)　見性成仏

およそ仏教はその本質上、成仏を目的とする。禅の見性成仏、天台の唱題成仏、真言の即身成仏、浄土の念仏往生、往生成仏など一つとして成仏を願わないものはない。しかも自分独りの成仏でなく、自覚、覚他覚行窮満するところに、大乗菩薩の根本精神がある。自分が仏になるのみでなく、他人を仏にせしめるところに菩薩の大悲の精神があ

る。

この覚他の道として達磨の禅は坐禅のみでなく、問答商量を重視したところに中国の禅の大きな展開があった。インドの禅はいわゆる静慮であり、内観であり、運心工夫ではあったが、他に働きかけることは少なかった。達磨は中国に来るとただちに、梁の武帝と問答している。また慧可の嗣法も問答商量によってなされている。本来、中国の禅の承伝はつねに面授口訣というて、面々相対して、以心伝心によってなされたのである。以心伝心というと何か師匠の特別の心を弟子の心に移すような響があるが、達磨の精神は直指にある。師弟共に無心というか、清浄心というか、仏心というか、宇宙心というか、絶対心というか、とにかく絶対、平等、一如となり、「両鏡相対して中心影像なし」という境地に到達した際に、師匠はただちに「それその境地、そこだ」と直指するだけである。本人がその境地に直入しているのであるから、別に説明の要もない。そこを不立文字という。経典の一句によって、その境地に直入する場合もあるが、日常茶飯事の見聞覚知によって、直入する場合もある。必ずしも経典によらないから、教外別伝ともいう。

ほんとうに見性した端的を直指して、成仏の記を与えることであり、そこに面授口訣の意義があり、問答商量の面目がある。この見性は観照般若の当体であるか、釈尊の大悟徹底のように、一処透れば千処万処一時に透るのがその理想の状態である。しかし普通は浅深強弱のあることを免れない。そこで百丈や臨済の如きも再参の問題があり、聖胎長養ということが大切になり、後世廓庵の十牛の図においては第三の見牛（見性に相当する）ののち、さらに七段階を設けて、この見性の内容を微に入り細に亘って究明している。容易の看をなしてはならない。この問答商量における直指の法門は、きわめて厳峻なものであり、社会的条件などによって左右されるものではない。

今は『景徳伝燈録』と『碧巌録』に挙揚されている達磨と梁の武帝との問答商量は、直指の法門の失敗した事例としてまた、『伝燈録』や『無門関』にある、神光慧可大師との問答は初めて直指の法門が成功し、中国の禅が大いに

展開した事例として、両者を引用することにする。

達磨大師はインドの香至国王の第三王子として生を享け、生れながらにして禅を体得しているかのようであった。釈名を菩提多羅といい、二十七祖、般若多羅尊者が、父王から拝受した珠を弁して、その珠は世宝に過ぎない、最上のものは法宝である。その珠は世間の光に過ぎない。最上のものは智慧の光である。珠の尊さよりも尊者の智慧こそ、最高の宝であると看破され、幼にして即に尊者を驚嘆せしめたほどであった。のち父王の崩御に際し、棺前で七日間坐禅し、次いで般若多羅尊者について剃髪し、達磨と命名された。達磨とは通大の義にて、諸法に通達の力量を得た意である。達磨は般若多羅尊者に侍すること四十年、師の滅後、南インドを教化すること六十余年にして、先師の遺嘱によって百二十歳を過ぎてはるばる中国の地に来られた。そこで早速梁の武帝がお招きになり、「朕寺を建て僧を度す、何の功徳がある」と質問された。それに対して達磨は一言「無功徳」の名答を与えられた。いかなる功徳も跡がつけばそれだけ汚れる。もの言えば、唇寒し秋の風、無条件無心の布施こそ、般若無限の功徳を生ずるのである。

武帝は問題を改めて、「如何なるか是れ聖諦第一義」と切り込んで来た。諦とはあきらめることである。しかし、仏教の諦はただ仕方なしと思い切ることではない。もののすじ道を明らかにしてみることであり、真理を意味する。世俗的の真理を俗諦と言い、仏教の真理を真諦という。柳は緑、花は紅、は世俗的真理である。柳も花も畢竟空とは仏教的真理である。聖諦第一義とは、真俗二諦を更に止揚した高次的立場であり、仏教の最高の真理、ギリギリのところはどこにあるかとの質問である。

磨曰く「廓然無聖」スッキリとして鵜毛一本もござらぬ。払いはてたるうわの空じゃ。凡もなければ聖もないわい。

帝曰く「朕に対する者は誰ぞ」ナニー？　何もないとな――それじゃ朕の面前に立っている御身は誰ぞ。現に白髪の老翁がいるではないか。

磨曰く「不識」はい、このわたしですか、わたしゃインドから来た達磨ですが、ありつぶれた姿は、終日説いても

通じますまい。これ以上は、もはや何も申し上げる術も存じませんわい。

「帝契わず」達磨の慈悲落草の談も、ついに通じなかった。無相の相が徹見できなかった。好機を逸した。実におしいことであった。

「達磨遂に江を渡って魏に至る」覆水盆に帰らず。折角の相見も物別れとなった。いかに皇帝といえども、機縁熟しなければ度し難い。達磨もいつまでも執着せず、ついに揚子江を渡って、魏の国嵩山少林寺の東廓に入って、伝法の人を得るために時節因縁到来するを待って九年面壁した。終日黙然として永年打坐しているのみであるから、当時の人は達磨の心境を測ることもできず、壁観婆羅門と称した。当時神光という僧あって、孔、老、荘、易の書を読みて、なお妙理を尽していないと考え、少林に達磨を訪ねてきた。十二月九日大雪の夜、神光は雪中に立って動かず、翌朝積雪は膝を過ぎてしまった。さすがの達磨も憐んで問うた。「汝は久しく雪中に立つ、まさに何ごとをか求めているのであろう。」ときに神光は涙を流しながら「和尚の慈悲心で甘露門を開いて広く衆生を済度していただきたい」と、お願いした。達磨は「諸仏無上の妙道は長い間精勤して、行じ難きを行じ、忍び難きを忍びて得られるものであり、小徳小智で仏になる道を得ようとしても無理だ」といって激励した。神光は慈論を聞いて涙が流れて、求道の志いよいよ急切になった。利刀を取って、自ら左臂を断じて師の前においた。そこで大師も初めて入室を許され、慧可という名を賜った。慧可は「諸仏の法印とお尋ねしてもよろしいでしょうか」と大師にお尋ねした。大師は「諸仏の法印は人に尋ねて得られるものではない」と。慧可は「私の心は安らかではありません、どうか安心させていただきたい」とお願いした。大師は「その心をもってこい。汝のために安心させてやろう」といわれた。慧可はひとえに心を求めて忘我の境に入り、心を求むるに不可得であるとお答えした。もはや不安の心も、私心も完全に清算されているので肩の重荷はおりてしまっていた。達磨も慧可も真如心というか、天地ひた一枚の宇宙心であった。大師は「それだ、わしはお前のために安心させてしまった」と印可されたのであった。その時の伝法の偈は次のようであった。

「吾本この土に来り法を伝えて迷情を救う。一華五葉を開き、結果自然に成る。」

祖師西来されて正伝の仏法を伝え、中国においては禅宗五家の華と開き、日本に来りて二十四流の実を結んだ。そのことがすでに偈文の中に予言されている。ここに中国の初祖達磨大師の禅は問答商量によって、二祖慧可大師に正伝され、その後三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能禅師まではほとんど類似の様相で正伝されたのであった。その間四祖道信の下に牛頭法融の分派もあって、しばらく伝承されたが、大局的に見て一系に正伝され、ただ五祖弘忍の下に南宗の六祖慧能のほかに、北宗の神秀があって、初期には南宗以上の勢力をもっていたが、これも数代にして衰えた。

(二) 南宗と北宗

前述したように達磨の禅は、「直指人心見性成仏」のところにその本来の宗旨があった。だから別に金科玉条として依用しなければならない経典が定められていたのではない。ただ達磨西来直前に求那跋陀羅訳の楞伽阿跋多羅宝経四巻が漢訳されたので、達磨のこの経典を参考程度に所持することを勧めたものとは考えられる。事実、唐の浄覚撰の『楞伽師資記』には、楞伽経の訳者、求那跋陀羅を初代となし、達磨は二代目、慧可は三代として僧璨は四代、直信は五代、弘忍が六代となり神秀を七代、普寂を八代目に相当する楞伽経の伝持者として、北宗系統の人々の事跡と信念を記している。これによっても神秀は楞伽経の如来蔵思想系の代表者と目される。それに対して慧能は人の『金剛般若経』を誦するのを聞き、とくにその「応無所住而生其心」の一句を耳にして、全身全霊強く感ずるものを覚えたので、誦経の人に、その経典は何処で教授されたものであるかを尋ねたところ、それは黄梅山の弘忍禅師であることを知り、慧能自身も禅を求めて黄梅山に弘忍を訪ねて来た人である。だから、慧能は初めから般若経には深い縁を持っていた。神秀は北方の文化人であり、高い教養を身に修め、七尺もある堂々たる体軀の持主であり、七百の大衆

の首座(しゅそ)の役を勤めていたのに対して、慧能は三歳の時父を失い、薪を売ったり、野菜を作って母を養っていた母子世帯の困窮児であったので、教育を受ける機会もなく、文字さえ知らなかった。体軀は小さく人品も勝れていなかった。初めて弘忍に相見したとき、どこから来たかと尋ねられ、「嶺南新州の百姓であるが、遠方から来て師を礼し、ただ仏になりたいだけで余物は何も求めません」といった。

五祖は、「嶺南の卑賤の者が果して仏になれるだろうか」とあやぶまれたが、そのとき慧能は「人には南北があっても、仏性には南北はありません」とはっきり言い切った。五祖はその一言で慧能の大器なることを知ったが、大衆に対する配慮もあって、別に出家もさせないで碓房で、作務男として米搗をするよう指示した。その時から八ヵ月ばかりして、五祖は余生の短きを感じ、六祖を選出することになった。

元来インドの禅は説法の形で表現された。釈尊は深い禅定によりて、無量の三昧に入り、そこから自由無礙に応病与薬の説法をした。それが達磨によりて中国に伝来された禅は、問答によりて表現されることになった。

問答は主として言葉によるものである。言葉のもっとも洗練されたものは詩である。その詩の中に禅味のあふれているものを頌といい、偈という。中国においては、達磨の伝法で示したように、法を伝えるときには伝法の偈、悟りを開いたときは投機の偈、死に直面したときは遺偈を作るのが普通であった。禅のもっとも古い文献である三祖僧璨大師の『信心銘』や永嘉大師の『証道歌』は頌であり、『六祖壇経』中にも多くの頌偈が説かれている。今に禅宗第一の書とされている圜悟の『碧巌録』のごときも、雪竇の『頌古百則』を中心に編纂されたものであり、五祖弘忍禅師も六祖の選出に際して、七百の弟子中、有志の者は各自に自己の境界を偈に作って公表させて、その偈文によって、伝法者を撰定することにした。

神秀は当時すでに教授師となっていたので、自他共に任じていたほどであったから、次の偈を作って廊下に公表した。

身は、是れ菩提樹
心は、明鏡台の如し
時々に勤めて、払拭せよ
塵埃を惹かしむる勿れ

この偈文は楞伽経思想を背景とした漸教であり、道徳的、宗教的向上心のある人が、座右の銘とするにはふさわしいものであるが、自己の本性を徹見し、無限の光明を脚下に味得せんとする上根の真人の境地ではない。北漸といわれるゆえんである。

二日の後、一童子が、この偈を碓房で唱誦していた。慧能はそれを聞いて未徹なることを知り、別に一偈を作って和してその側に展示した。

菩提、本、樹無し
明鏡、亦、台にあらず
本来、無一物
何の処にか、塵埃を惹かん

この偈は主観と客観を空じ、本来無一物と般若の空観に徹し、大死一番したところから再活現成する。一塵一埃も清算され尽して、瓦礫もために光を放ち、如来の光明を脚下に見徹する真人の境である。これ頓教といわれるゆえんである。

次の日、五祖は、碓房に至り、慧能は体重が軽いため、石を腰にして米を搗いている様子を見て、求道の人は法のため身を忘ると感嘆して「米は搗けたか」と尋ねた。慧能は「米はとっくに搗き終ったが、まだ篩にかけていない」と答えた。五祖は杖をもって碓を三下して去った。慧能は祖意を会して、三更すなわち十二時に五祖の室に入った。

五祖は慧能のために金剛経を説かれたが、「応無所住而生其心」というところに至って、自証の法に対して決定の信を得た。すなわち、般若真空妙有の境地であり、自性はもとより、無生、無住のものにして、動揺もないが、本来清浄であり、よく一切万法を生ずることを体解した。五祖は慧能が真空妙有の甚深の禅経験を体得したことを知り、慧能に告げた。

「若し本心を識らなかったら、伝を学んでも益なく、若し自の本心を識り、自の本性を見ると丈夫、天人の師、仏と名付ける」といわれて、仏祖伝来の衣鉢を伝授された。

達磨は、インドの禅を中心に伝来されて、それを中国化するに努められた始祖である。六祖慧能に至って、本来の中国のものとして純化された。その内容における変化は、インドの禅はどこまでもいわゆる坐禅が中心であった。しかし、六祖は大悟するまでインド式の坐禅は正式にしたことがない。初め道を歩いている途中、金剛経の「応無所住而生其心」を聞いて省するところあり、黄梅に来りて八ヵ月の間、米搗き作務の中に動中の工夫をして深い禅定三昧に入ったわけである。思索の禅から深般若波羅蜜多を行ずる禅、すなわち生活の禅への一大展開といわなければならない。この展開は中国においてますます発展し、さらに日本に来りて禅が各種文化の根源をなすに至った素因といっても過言ではなかろう。白隠禅師のごときも、動中の工夫は静中の工夫に勝ること百千万倍すといわれている。

そこで六祖の坐禅観はインドの坐禅観と趣を異にするものがある。『六祖壇経』の坐禅論によると「外一切善悪の境界において、心念の起らないことを名づけて坐という。内、自性は不動であることを悟る、それを名づけて禅という」と説かれている。普通の坐禅は正身端坐して、まず身体から坐ってゆくのであるが、今は心境と環境が一枚になって、内外不二の境地に達することを坐といい、自性はもとより動揺がないことを徹見するのを禅というのである。こうなって来ると、禅は単なる坐禅観念だけではなく、人生、宇宙、禅ならざるはないという、きわめて広大な問題になる。六祖の嗣法者の一人である永嘉大師は、『証道歌』の中にその端的を「行も亦禅、坐も亦禅、語黙動静体安

然」と頌している。
なお、さきに達磨の根本精神は宗旨から見て「直指人心見性成仏」に在りと論じたが、この思想は六祖に至って中国に根を下ろした。

慧能が仏祖正伝の衣鉢を受けて、初めて見性成仏せしめた人は五祖門下の慧明である。五祖は慧能に向って「多分大衆の中にはお前を害する者が出るであろう。お前は速(すみや)かにここを去る方がよい」と命じた。慧能は衣鉢を得て、ただちに九江駅に至り、船に乗って南行して大庾嶺(たいゆれい)に向った。黄梅の大衆は、慧能が衣鉢を持って南に向ったことを知り、ついにそれを奪わんとして後を追跡した。もと四品将軍であった慧明がまず大庾嶺で慧能に追いついた。慧能は衣鉢を石上において「この衣は信を表わす、力をもって争うことはできない」と断乎として言い切った。そうするとさすがの慧明も、それを持ち上げることができなかった。そこで懺悔して、自分は法を求めて来たものである。衣のために来たものではない。「行者(あんじゃ)(まだ出家していない有髪の居士)さま、どうか自分の為に直指の法を説いていただきたい」と願い出た。そのとき慧能は「善をも思わず、悪をも思わず、一切相対的の概念から抜け切って、どこに明上座(みょうじょうざ)の本来の面目があるか」と命を奪うほどの嶮峻な質問の矢を放った。慧明はその言語の道を断絶した無心から流れ出る言霊に感じて換骨奪胎し言下に大悟した。ここに慧能は、居士身でありながら、明上座を直指の法門により、見性成仏せしめて、人天の大導師となった。

慧能はその後なお十数年の間、姿をくらまして聖胎長養した。一日広州の法性寺に出かけて行った。印宗法師は涅槃経を講じていた。そのとき風が吹いて幡が動いていた。一僧は風が動くと議論してやまない。一僧は幡が動くと議論してやまない。慧能はそこへ進んで行って「これは風が動くのでもない。また幡が動くのでもない。あなたがたの心が動いているのである」といった。それを聞いた衆僧は驚きおそれた。印宗法師は慧能を上席に案内して、いろいろ祖門の奥義を質問した。

それに対する慧能の答は、言葉は簡単であるが真理に契うている。そして別に文字によって講釈しているのではない。印宗は黄梅の仏法が南に移ったという評判を聞いていたので、この行者こそ、その伝法者であろうと推察して尋ねて見た。ところが果して正伝の六祖慧能であったことが仏祖伝来の衣鉢によって証明された。そこで黄梅の付嘱の法如何と質問した。慧能は「別に付嘱された法はないが、自分は見性を論じて禅定、解脱を論じない」というのである。六祖慧能は釈尊の初転法輪に相当する正式の最初の説法で、見性の法門を高調されたのであった。インドの禅は解脱のための禅であり、禅定が力説されたのに対して、中国の禅は六祖慧能に至って見性中心の禅なることが明白なる事実となった。しかも六祖自身の体験で実証したように、いわゆる坐禅にのみよらずして、行住坐臥の四威儀というか、あらゆる生活経験、事上錬磨からも到達されることが判明したので、中国の禅はきわめて広範囲な分野に展開されることになった。慧能は居士身のうちに、すでに正伝の六祖として大法を挙揚されたように、中国においては龐居士を初めとして、居士身にして仏道の修行に精進し、高僧にも劣らないほどの真人も多数輩出している。

また薬山禅師に参じた李翺の復性書、陸象山、王陽明の学など儒教を初め、世間の学問、芸術、道徳、宗教にも大きな影響を及ぼす根源となった。それぞれの職域における達人とか、名人とか、技、神に入るなどいわゆる道人の境地は、みな禅と一脈相通ずるものがある。

慧能は法性寺の菩提樹下で印宗により落髪し、求那跋陀羅三蔵が設けた戒壇に登り、法性寺の智光律師について具足戒を受けた。そこで改めて東山の法門を開演された。のち慧能は印宗を初め僧俗に送られて曹渓に帰り、そこで前後三十七年間、中国における禅の根幹を育成した。学徒四方から雲集したが、南岳懐譲、青原行思の二人がもっとも永く侍者を勤めた。そしておのおの一家をなしており、その許に五家七宗と展開して、その児孫が今に至るまで絶えないのである。

三　中国禅の隆盛
——大機大用——

六祖によりて大地に深く根を下ろした中国の禅は、幹も立派に成育して、やがて枝を繁茂させる態勢が整った。南岳懐譲の許に馬祖道一あり、青原行思の許に石頭希遷ありて、禅界の双璧となり、天下の二甘露門と称せられた。

㈠　馬祖道一の禅——禅機の展開——

馬祖道一（?—七八八）姓は馬、四川省什邡県の人、容貌魁偉、虎視牛歩、舌を引けば鼻を過ぐ、とあるから、よほど変った風采の禅者であった。開元のとき、衡山伝法院で坐禅を専一にして、南岳の心印を得た。のちに江西の南康山で禅法を挙揚したので、湖南の石頭に対して江西の馬祖と称せられた。入室の弟子百三十九人ありて、各一方の宗主であったというから、その法門の隆盛さは、全く驚嘆するほどであった。

馬祖は一日、弟子の百丈懐海を伴うて、どこかへ行く途中、野原にさしかかった。すると草むらにいた野鴨が、人の足音に驚いてか、バタバタと空中に飛び上った。そこでさっそく、馬祖はこの野鴨を話題として、禅問答を始めたのである。馬祖はまず「これなんぞ」と尋ねた。百丈は普通に「野鴨子」と答えた。馬祖は「どこへ去ったのであろうか」と再問した。百丈は「あちらへ飛び去りました」とその声を聞いたとき、馬祖は後に振り返って、百丈の鼻頭を強くひねった。百丈は「痛い痛い」と腹の底から忍痛の声が出た。その瞬間、馬祖は、「なんだ、飛び去ったのかと思ったら、まだそこにいたのか」と、百丈は言下に大悟した。

達磨が東土に来りて、問答商量の禅を開いたことは前述した通りであるが、それは仏心から出たものではあるが、

普通言葉を使用した。しかし、今馬祖はいよいよになると、単に言葉だけではなしに、手で鼻をひねりあげたように、手足を使って問答商量する道を展開した。

この手をもって問答商量したのは、すでに六祖門下の慧忠国師に始まる。忠国師は手で円相を描いて、問答商量をした。のちに資福和尚は九十六種の円相を活用したともいわれている。

また天龍和尚はいつでも問答のとき、ただ一指を竪てた。倶胝(ぐてい)和尚は遷化するとき、「自分は天龍一指頭の禅を体得して、一生涯活用したが、ついに用い尽すことはできなかった」といわれて滅を示された。わが白隠和尚も、隻手を出して「サア聞け」と隻手音声の公案をもって一生人に接した。

また黄龍(臨済宗が黄龍、楊岐の二派に別れるが、その黄龍派の始祖)は三関を設けて、「我が手、仏手といずれぞ」といって手を出し、また「我が足、驢脚といずれぞ」といって、足を出された。

雪峰は住庵のとき、両僧の来るを見て、手で庵門を託して、身を放って、全身を全露して問答商量したこともある。元来人心の機微は、ただちに眼に表現される。「目は口よりも、ものをいう」といわれるように、目の色を見ると、その人の心境を察するに足る。その目の色は眉毛の動きとなって現われる。機とは古来、未発の中といわれていた。人心の機微の働きが発しようとして、まだ十分出ないところをいう。そこで禅機というのは、わたしたちの主観がまだ十分客観化されていない、例えば眉を揚げたり、目たたきをするなど、揚眉瞬目をいうのである。馬祖は大機大用の具現者として、単に揚眉瞬目や手足の活用のみでなく、僧としての所持物である柱杖や払子などをも、単に手段としてでなく、自己薬籠中のものとして、問答の中心的存在たらしめている場合もある。それのみでなく、従来使用されてきた言語そのものも、言語の意味としてでなく、単に一喝を吐くだけの中に、仏心そのものというか、自己本来の面目そのものを全露するようになった。

百丈はのちに再び馬祖に参じたことがあった。そのとき馬祖は百丈の入って来るのを見て、禅床の上に掛けてあっ

た払子を取って竪起した。すると百丈は「この用に即するか、この用を離るるか」と尋ねた。馬祖は払子を元の通りに掛けた。そしてしばらく沈黙していたが、「汝已後何をもってか人のためにする」というと、今度は、百丈がつかつかと進んで払子を取り、馬祖がしたようにそれを竪起した。そのとき馬祖はさきに百丈がいったように、「この用に即するか、この用を離るるか」と尋ねた。百丈はまた馬祖がしたように払子を禅床角に掛けた。その途端に馬祖が

「カーツ」

と、百雷が一時に響き渡ったほど大きな一喝を吐いた。百丈はその一喝が骨の髄までしみこんで、三日間ほど耳が聾になったのみでなく、悟跡まですっかり清算されてしまった。

のちに黄檗も馬祖に参ずるため江西に向って出発して、途中百丈に立ち寄って、すでに馬祖の遷化されたことを百丈から知らされ、非常に残念に思った。そこで百丈に向って「わたしはわざわざ馬祖大師を礼拝しようと念じて参っていましたが、宿世の福徳因縁が浅薄のために、一度も相見することができないで、ご遷化されたことは、まことに残念でございます、せめて馬大師が平生、どのような言句を垂れて教化せられたかを、ご垂教願いたいものでありますと懇願した。そこで百丈は再参して馬祖の一喝に三日耳聾した話をした。それを聞いた黄檗はハッと驚いて失神した刹那ロがポッカリ開いて、舌がダラリと垂れた。全く忘我の境に入り、大悟徹底した無作の妙用である。実に驚歎すべき大用である。そこで百丈も感激して、「お主は馬大師の法を嗣いだ。わしと法の兄弟になろう」といった。黄檗は「そんなことをすると面授口訣の禅が亡びます、わたしは百丈禅師の弟子にしていただきたい」とお願いした。百丈は「見、師と斉しきときは、師の半徳を減ず、見、師に過ぎて初めて伝授するに堪えたり」といって、ここに仏祖々面授の法門を厳然と光を放たしめた。そこにまた黄檗の出藍の誉れもあり、中国の禅の展開もある。道元禅師も「黄檗は百丈の法子として百丈よりもすぐれ、馬祖の法孫として、馬祖よりもすぐれたり」と激賞されている。

(二) 臨済禅の確立と五家

臨済義玄（?—八六七）　姓は邢(けい)、山東省南華の人、幼にして出家し、三学を修持して勤苦厭わず、黄檗の希運に投じて行業純一であった。すなわち一行三昧というか、坐禅をしても作務をしても、純一無雑にして、ものになり切る習性が強かった。そこで黄檗山の当時の首座、睦州が親切に尋ねてくれた。「お前はここに来て何年になるか。」「三年になります。」「黄檗禅師の室に入ったことがあるか。」臨済、入室しても、何といって問答してよいか不明ですから、入室もできません」と答えた。睦州、「それはいけない。禅をするのに問答商量しないということは好機を逸することになる。入室して、如何なるかこれ仏法的々の大意と問え」と問答の仕方まで指導された。そこで臨済は勇んで入室して、「いかなるかこれ仏法の……」といい出すと、その声がまだ終らないうちに、黄檗はえらい権幕で打ってきた。さすがの臨済もヘトヘトになって帰って来ると、首座は参禅の様子はどうであったかと聞く。臨済は「わたくしの声がまだ終らないうちに、和尚は二十棒も打ちました。わたくしには、何がなんだか一向にわかりません」とつぶやいた。しかし、首座はいった、「それくらいなことで挫けてはならない。もう一度入って来い」と激励した。臨済は再度入室して同じ質問を重ねたが、また二十棒打たれた。このようにして三度入室して、三度とも打たれた。さすがの臨済も進退きわまって、首座に申し出た。「幸いにあなたのお慈悲をいただいて、和尚の室に入り、問答することを許して下さるのみでなく、その要領までご指示賜わり、わたくしもその通りにしたのでありますが、いつもひどく打たれました。和尚やあなたのお慈悲が、わたしに通じないというのは、わたしの過去に障りがあって、それが妨害しているからだと存じます。これでは折角ここにいても何の甲斐もありませんから、しばらく去って、他に行きたいと存じます」と逃げ腰になった。

禅は元来淡々とした教えである。「来るものは拒まず、去るものは追わず」というのである。しかし、そこに無縁

の大悲心というものがある。首座は何とかして、この臨済を将来、世のため人のためになる陰涼樹として育てたいのである。そこで臨済に向って、「ただ、去る前に和尚に挨拶せよ」と勧めた。首座はその足ですぐ黄檗和尚のところにゆき、耳打ちして善巧方便を願った。臨済は黄檗の指示の通りに大愚のもとを訪れた。大愚は「黄檗はどんなことをいわれたか」と尋ねた。そこで臨済は仏法的々の大意を問うて、三度とも打たれた話をして、「わたしのどこに過があったのか判りません」と愚痴をこぼした。それを聞いた大愚は肚の底から感激して、「黄檗はそんなに老婆親切か、お前のために、ほんとうに徹底している」と讃嘆して、「それにもかかわらず、お前はまだ、自分のどこに過があったのかと愚痴をこぼせるのか」と急所をついた。臨済は言下に大悟した。ここに問答商量の飛躍があり、禅の一大展開がある、窮すれば変じ、変ずれば通ずる端的である。これを大死一番、再活現成ともいう。蘇生した臨済は黄檗や大愚の全精神を真受けした。そこで天地の生命に直参したのであり、天地開闢以前の世界に直入したのである。黄檗の一棒よく天地を呑む端的を把握した。こうなると今までの臨済は全く換骨奪胎されてしまった。自己を空じ、他己を空じ、棒を空じ、天地を空じ、その空ずるということまで空じてしまった。その無心の境地から、水の低きに流れるように流れ出た言葉は、「黄檗の仏法、多子なし」であった。その胸中寸糸を掛けない、明鏡止水というか、青天白日というか、万里一条の鉄というか、実にすっきりしたものであると驚嘆された。しかし、禅の問答商量はなかなかきびしいものである。人を殺さばすべからく血を見るべしという。悟りの真境を実証しなければ許さない。そこで大愚もさらに第二箭を放った。「この小便垂れ小僧、さきには過がどこにあるのだろうか」と愚痴をこぼしていたくせに、今はかえって黄檗の仏法多子なしという。「お前は一体何の道理を徹見したのか、サァ、速かにいってみよ」と迫りながら、臨済を組み伏せてしまった。その瞬間、身動きもならん臨済も、わずかに動く手をもって、黄檗の胸部を三拳した。黄檗の精神が臨済に蘇生した証拠である。そこには何らの細工もない。そこに黄檗の仏法は臨済によって、完全に以心伝心されたことが実証されたので、大愚も、「お前の師匠は黄檗だ、自分に拘泥する必要はな

い、黄檗和尚のところに帰れ」といって放された。

そこで臨済は大愚のところを辞して、再び黄檗の許に帰った。黄檗は大愚での話を聞いて、「大愚がそんな老婆なことをしたか、今度こちらに見えたら、きつい棒でお見舞をしよう」というと、臨済は、「いや、大愚和尚が来るときを待つ必要はありません、ただ今、喫せよ」というや否や、ただちに後に廻って師に一掌を与えた。黄檗は「この気狂奴、わしにまで触れたな」と獅子奮迅の勢を示した。その刹那、臨済の一喝が初めて出た。黄檗と臨済の面授口訣の端的である。黄檗の一棒は世尊の拈華と同工異曲であり、臨済の三挙は迦葉の微笑と通ずるものである。

中国の禅は棒、喝によって代表されているように、動的な大機大用の祖師禅にその面目がある。ただインドの禅は拈華微笑の話にも示されているように静的であるが、インドの禅においては夢想もしなかった棒・喝が、中国の禅の最盛期になると、「棒、雨点の如く、喝、雷奔に似たり」といわれるように展開するゆえんはここにある。

インドの坐禅を中心にした禅が、問答商量を中心に見性の法門が展開して、自然に棒・喝になったのである。そこにとくに臨済禅の面目が躍如としているので、特に棒、喝について細説したわけである。

臨済はのちにこの賓主相見の立場を四料簡、四賓主として精細な工夫を凝らしている。しかし、問答によって見性成仏する法門は決して棒・喝には限定されない。千人おれば千様の法門があってしかるべきである。そこに五家七宗と別れたゆえんがある。

潙仰宗、百丈の下に黄檗と並んで潙山霊祐があり、その下に仰山慧寂があった。この師弟よく父子唱和して理事不二、語黙不露、明暗交馳の法門を通じて見性成仏せしめた。これを潙仰宗という。

曹洞宗、青原の下に石頭、薬山、雲巌を経て洞山良价あり、その下に曹山本寂あり、しかし、曹洞宗の名称は、六祖慧能の曹渓と、洞山の頭字をとりて曹洞宗と称するのが普通である。その家風は、問答商量に際して法眼の『十規論』には「敲唱用をなす」とある。学人の敲くに随って師がこれに応じて唱うのである。その問髪を容れない機用を

いう。家風きわめて細密にして言行相応し、よく心地を究めて、また全提、半提の別がある。正偏五位はよく曹洞宗の家風を示すものといってよい。
正中偏、正は理であり、偏は事である。故に理中に事を含む理上の法身である。これまた見性の端的である。
偏中正、無相平等の根本智を得ても、差別の万境の後待智を得ないと、行動の自由がない、差別の万境の中に、清浄法身を体得することであり、臨済のいわゆる「随処に主となれば立処みな真なり」という境地である。
正中来、上に求むべき菩提もなく、下に度すべき衆生もない。唯仏与仏の境界であり、真如三昧の行動である。これを仏事といい、これを法事という。威儀即仏法、作法即宗旨という、綿々密々の宗風となる。
兼中至、これはよほど達人の境界であり、生死を出でて涅槃に住せず、臨済のいわゆる「途中に在りて家舎を離れず、家舎を離れて、途中にあらず」明暗双々、順逆縦横の境界である。
兼中到、兼中至において大機大用をあらわすのであるが、さらにその機用ということも抜け切り、生死、涅槃の影もなく、無功徳無功用の境界である。雪を担うて古井を塡めるという、真妄離脱してただ一点無縁の大悲心から、一切衆生を済度するため自由無碍に入鄽垂手する境界である。
しかし、あまり名目に拘泥すると、かえって真法が留守になる。この五位を高調した曹山の法系よりも、洞山の真意を嫡嗣した、雲居道膺の法が永続している点も閑却してはならない。
雲門宗、同じく青原―石頭の下に天皇―龍潭あり、その下に「言い得るも三十棒、言い得ざるも亦三十棒」という、棒の名人徳山宣鑑あり、その下に行事綿密にして、つねに杓子をもって典座寮で隠徳を行じ、千五人の大禅智識になった雪峰義存あり、雪峰の下に雲門文偃ありて雲門宗を開宗した。
雲門は問答における一言、よく三句を具すという。一、函蓋乾坤、雲門の一言一句は天地を蓋い宇宙に響くという。二、截断衆流、相手の煩悩妄想をあざやかに断絶せしめる力をもっている。三、随波逐浪、それでいて決して突拍子

なことをいうのではなく、呼べば答える山彦のように、質問相当に応対するのである。また雲門の語はきわめて洗練された名句が多い。そこで紅旗閃爍ともいわれている。また、返答のないときは、自ら代っていうときもある。例えば十五日以前は汝に問わず、十五日以後、一句をいうてみよ。それに対して誰も返答のないときに、自ら代って曰く「日々これ好日」と。これを代語という。

法眼宗、雪峰の下に雲門と兄弟弟子の玄沙師備―羅漢桂琛ありて、その下に法眼文益禅師がある。法眼宗は問答の場合に巡人、夜を犯すといわれているように、相手の持っている雑念妄想を奪い取って、晴天白日の境にして相手を利済するのである。またこれを箭鋒相拄うともいう。例えば僧が「いかなるかこれ曹源の一滴水」六祖慧能禅師の法乳の一滴というか、中国禅の根本精神を質問して来た僧に対して、「これ曹源の一滴水」という。先方の質問と同一言葉であるが、こちらは明鏡止水の当体全是で全露するのである。その両方の矢が途中で相値う、そこに両者が不思議に相値って飛躍して、転迷開悟して、衆生を利済するというのである。

以上の五家いずれも善巧方便において、それぞれ各祖師の個性が現われ、特殊性はあるが問答商量を中心として、見性成仏せしめる点においてはみな帰趨を一にしており、達磨の「直指人心見性成仏」の法門の展開にほかならない。なお一宗として形成されなかったが、馬祖の法孫、趙州従諗（七七八―八九七）の法門は特筆しなければならない。趙州は十八歳ですでに破家散宅しておりながら、六十歳で再行脚に出かけ、海千、山千の禅経験を生かして、八十歳から百二十歳まで大法を挙揚された。そして口唇皮禅というて、三寸の舌頭骨なく、自由無碍の話頭を活用した禅者である。喝を吐かず、棒を行ぜず、話頭の自然な姿として、もっとも平凡な言葉を使いながら、非凡にして法味深甚なるものがある。現代は言論は自由であり、すべて話合いにより善処する時代であるから、趙州禅の再興は注目に値する。

なお問答商量で禅は展開するが、禅宗として宗団の生活になると、団体生活の清規が必要になってくる。百丈はこ

の清規を作成したところに、教団としての禅宗に大きな展開を示した。禅が現代まで生きているのは、百丈清規の精神によるといっても過言ではない。この清規において百丈は、作務について規定された、「一日作さざれば、一日食わず」という精神は後世、大きな禅的指導精神となっている。インドの仏教は、一切生産事業には携わらないことになっていた。すべての生活は乞食によるのが原則である。それにもかかわらず、百丈は勤労を重視したところに、禅の大きな展開があり、普請といって共同作業も、無条件の奉仕精神で実践するところに、無限の力強さと展開がある。

しかし、百丈は決して坐禅を軽視したのではない、「いかなるかこれ奇持の事」という質問に対して、「百丈独坐大雄峯」と答えている。百丈が百丈山で坐っているところに人生無上のよろこびがあり、幸福があり、生き甲斐があるというのである。特別の神通力を語るのではない。平常心これ道である。そこを歩々これ清風の境地で歩むのである。歩々これ清風で歩むのである。

問答商量を中心にした中国の禅は、無限に発展する可能性をもち、事実長期に亘って展開してきたが、いかなる善巧方便も心地において空智、実慧が失われると、一切の生命は枯死してしまう。ここに意気ある禅者は日本に伝来されて、中国本土の禅は逐次老衰の道をたどらざるを得なかった。

達　摩

――三宝解放、本源自覚――

久松真一

達摩に関する禅宗の伝統的通説の問題

　達摩とは？　という問い方、答え方は、種々可能であるが、普通は、歴史学的であることが多い。つまり、達摩の歴史的事実が問われるのである。近来、実証科学的史学の発達により、歴史学そのものの理念が明確になり、事実とはいかなるものか、またその事実をいかようにして探究するかの科学的方法も、いろいろと工夫され、それが達摩とは？　の問いにも適用され、その問い方も、それに対する答え方も著しく進展した。

　即ち、まずいわゆる禅宗の伝統で、千余年来も、初祖とされている達摩とは、厳密に史学的には、果して誰であるのか、達摩について従来いわれていることは史実であるのか、どうか。

　禅宗の通説によると、達摩、詳しくは菩提達摩は、南天竺国の香至王の第三子で、釈迦から以心伝心的に法を嗣いだ摩訶迦葉（まかかしょう）を第一祖とする第二十七祖にあたる般若多羅（はんにゃたら）の法を嗣いで、西天、即ちインドでの第二十八祖となったが、般若多羅の遺命により、師の滅後六十七年目に、法を伝えて迷情を救うため、海路三年を経て、震旦、即ち中国に渡り、梁の普通七年（五二六）九月二十一日、南海（広州）に達し、中国での初祖となった。その翌年の大通元年（五二七）

十月一日に、仏心天子といわれたほど仏法に篤信な梁の武帝の招きで金陵に至り、武帝に見えた。その時、武帝との間に、『碧巌集』第一則でも有名な、次のような問答が行われた。

　武帝が、

朕は、即位已来、寺を建てたり、仏像を造ったり、経を写したり、僧を供養したりしたことは数限りありませんが、どんな功徳がありましょうか、と問うたのに対し、

　達摩は、

並に無功徳、と答えた。さらに、

　武帝が、

これだけ仏法のためにつくしてきたのに、どうして功徳がありませんか、と問い返したのに対して、

　達摩は、

これはただ人天の小果であり、有漏の因に過ぎないものでありまして、形に随う影の如く、有るとはいっても、実のあるものではありません、と答えた。そこで、

　武帝が、

では、どのようなのが、真の功徳でありまするか、と問いただしたに対し、

　達摩は、

浄智妙円、体自ずから空寂であります。このような功徳は世上に求められるものではありません、と答えた。

　武帝が転じて、

では、聖諦第一義はどういうものでありまするか、と問うたのに対し、

　達摩は直下に、

廓然無聖、と答えた。そこで

　武帝が、

それなら朕に対って居るものは誰でありますか、と反問したのに対し、

　達摩は端的に、

不識、と答えた。

　このような問答が二人の間に交わされはしたが、結局、武帝には達摩の言うところが領悟できなかった。そこで達摩はまだ縁が熟さないことを知って、その月の十九日に揚子江を渡って、魏に向い、魏の孝昌三年（五二七）十一月二十三日、洛陽に着き、嵩山というところの少林寺に寓止した。そこで終日面壁して、黙然と打坐していたが誰も測り知るものはなかった。人々はいぶかって、壁観の婆羅門と呼んでおった。ちょうどこの頃、神光という曠達の僧があって、博く群書を読み、よく玄理を談論し、孔老の教えは礼術風規にすぎず、荘易の書はまだ妙理を尽してはいない、と常になげいていたが、たまたま達摩という僧が少林寺に住止していると聞き、往って達摩を参叩した。ところが達摩は、いつも黙然と端坐面壁しているばかりで、ふり向いてもくれなかった。そこで神光は或る夜、膝をも没するほどの大雪の中に立ちつづけ、利刀を以って自ら左臂を断って達摩の前へ差し出し、喪身失命を辞せぬ求道の決意を表明した。それを見て、達摩はその法器であることを知り、神光という名を慧可と改めさせた。

　慧可は大いに勇気を得て、すかさず、

諸仏の法印を聞かせてはいただけませんか、と問いかけた。

　しかし達摩は、

諸仏の法印は他人から得られるものではない、とたしなめた。

　慧可は、

私はまだどうも安心を得ることができませんから、どうか安心させていただきたい、と嘆願した。

それに対し達摩は、

安心というような心があったら、その心をもっておいでなさい。そうしたら安心させてあげよう、と言った。

慧可は、

心を覓めてみましたが、心は了に不可得でありました、と答えた。

達摩はそこで、

それでこそ我は、汝のために安心させ竟ったぞ、と言った。

慧可は、そこで豁然と大悟した。それから九年後に、達摩は、もうインドへ返る時が来た、と言って門人を呼んで、次々にその所得をききただした。その時達摩は、道副はわが皮を得、尼惣持はわが肉を得、道育はわが骨を得たといい、最後に慧可はわが髄を得たといって、「釈尊から大迦葉尊者に付嘱され、展転して第二十八代目に我に伝った正法眼蔵を、今汝に付嘱するからよく護持せよ」とて法を慧可に伝え、同時に法信にとて伝来の袈裟をも与えて東土（支那）の第二祖となし、魏の文帝の大統二年（五三六）十月五日に示寂した。世寿百五十歳ともいわれる。その年の十二月二十八日、熊耳山に葬り、定林寺に塔所を設けた。後に唐の代宗によって円覚大師と勅諡され、空観という塔号をも賜わった。

近来、敦煌より発掘された文献の中には、達摩撰述と明記されているもの、あるいは推定されるようなものが発見されているが、禅宗で従来、一般に達摩の撰述とされているものには、『少室六門集』に収められているようなものがあり、達摩のまとまった思想も古来しばしばそれらの中に探究されて来ている。就中、「血脈論」、「悟性論」、「破相論」は思想内容のものとして、高く評価さるべきものである。

達摩探究の方法論的問題提起

以上、あらましながら述べきたったようなことが、達摩について、禅宗内で、従来行われている通説である。通説といっても、中には異説もあり、詳略もあり、広狭もあり、多少の相違あることは免れない。ところが、かような通説が、歴史科学の照明を浴びて、事実無根のことになったり、誤謬になったり、また新事実が発見されたり、あるいは疑問になったりして、書き変えられねばならないようになってきているのである。われわれは、達摩の通説中にある例えば折蘆渡江や、死後西帰のごとき神話的なものはいうまでもないが、従来達摩撰述とされていたものが偽書となったり、達摩、武帝問答がフィクションになったり、よしんば達摩そのものの史実が疑問視せられ、あるいは抹殺される結果になっても、歴史科学的研究がますます進歩し、達摩の史実が明確にならんことを期待してやまない。ただしかし、達摩とは？　という問い方答え方は、歴史科学的なものにつきるかどうか。われわれは、歴史科学的なものと、その根柢においては、深い連関を持ちながら、しかもその問い方答え方が、質的に異るものがあることを提起したい。即ち、達摩が、いかに史学的に正確に問われまた答えられたにしても、なおそれでは問うことも答えることもできない優位なものがあることである。

例えば、達摩は、歴史的事実のように、過去の限られた特定の時間の、特定の空間に、特定のあり方で存在したものか、つまり過去に存在しただけのものか、現在も存在しているものか、それとも、過去にしても現在にしても、時間的にも空間的にも特定のあり方にも限定されないようなものかどうか。また達摩は眼で見えるものか、見えないものか、耳で聞けるものか聞けぬものか、手で触れられるものか、触れられないものか。感情で感ずることができるものか、あるいは意志で要求することができるものかどうか。また知識で思考することができるものかどうか。

中国の古い文献、例えば、近来敦煌から発掘され、新しく発見された達摩撰述と明記されておるような典籍の中に探し出すことができるものかどうか。つまり一般にいって、正確な文献によれば把捉され、よらなければ把捉されないようなものかどうか。裏返していえば、文献によらずしても把捉できるものかどうか、あるいは、いかに確かな文献であっても、文献によっては把捉できないものであるのではないかどうか。いわゆる宗教的信仰のように信じられるようなものなのかどうか。普通、体験といわれておるもののように、特定の時間に、特定の空間で、特定の人が、特定の状態で、対象的であるにしても、主体的であるにしても、経験したようなものか、また経験できるようなものかどうか、できないとするならば、どういう方法で達摩は識られることができるか。

武帝曰く、

朕に対するものは誰ぞ。

達摩曰く、

不識。

陛下、あなたはご存じない、というのか、あなたには識られない、というのか。なぜ識られないのか。眼で見、耳で聞こう、心で捉えようとするから識られないのか。それとも、達摩が、自分で、陛下に対しておるものは誰か存じません、というのか。その誰は明歴々に現前しているではありませんか、とっくりごろうじろ！　と達摩自体で究極の肯定的に答えておるのかどうか。達摩は五三六年に死んで熊耳山に葬ったといわれるが、達摩は壙(あな)の中でくさってしまったものか、千五百年後の今日でも生きつづけているものか。生きつづけるといっても、達摩の過去の思想なり、業績なりが今日まで残り、それが今日でもいろいろな影響を与えているというようなことか、今日というような特定の時間に限ったことではなく、すでに達摩が、普通にいう意味で生れる以前から、死んで後にもいつでも常に、どこにも遍(あまね)く、生きつづけ、作用(はたら)きつづけておるようなことかどうか。

達摩は、物質的や精神的の形のあるものか、形はないが常に形をつくり、形に現われるようなものか。達摩は長い時間をかけ、遠い空間を経ないと識られないものか、刹那の時間もかけず、寸土を経ずとも識られるものか、どこでもいつでも識られるものか、識られる達摩と識る者とは同じか別か……。

これらの問題は提起すればきりがないが、そういう提起は、ただ問題が問題として提起されるだけか、答所から提起されておるのか、どこから提起されておるか。問題は、ただ答所へ向う道ゆきに過ぎないのか、答所から現われる作用なのか。内に答所のない問題は暗路であり、外に問題のない答所は不毛である。

禅門では、不立文字、教外別伝、以心伝心、直指人心、見性成仏を標榜し、それを達摩に帰し、祖仏を越え、経典に依らず、寺院の建立、仏像造り、僧供養等を人天の小集とし、いわば、三宝無依を宗とし、それの初祖を達摩とするが、どういう達摩にして、この宗風が自然必然的に発露する達摩であり得るであろうか。この達摩像は、三宝の縛を解き、かえって三宝の本源の自覚となり、常に新らしい生きた三宝を創造するだけではなく、むしろ広く深く、真の自覚、世界の形成、歴史創造の根源となるであろう。

（達摩忌辰）

慧能

山田無文

一

一九五七年、中国革命十周年記念の年、わたくしたちは、高階瓏仙禅師を団長とし、日本仏教界の代表十六人の諸師とともに、中国仏教協会の招待を受けて、新しい中国およびその宗教事情を視察すべく渡航した。

香港から汽車で、国境深圳（しんせん）を越えて、数時間で広東省の首都広州に着く。ここが六祖慧能大師出生の地であり、初めて法眼を開かれた由緒の所であり、また後年、出家得度された聖地でもある。その有縁の寺、六榕寺は今もここに所在することを想うて、感懐深い一夜を過したことである。

広東から汽車は、北江の渓流に沿うて北上する。長沙、南昌等を経て、武漢に向うのである。その途上韶関という駅を過ぎる。ここは雲門大師生誕の地であり、また応化（おうけ）の地でもある。このあたりは樹木欝蒼と茂り、巌を咬む清流ほとばしり、宛然南宗画の山水を髣髴たらしめる景観があって、わが信濃路の峡谷を想わしめる。

六祖大師化導の聖跡、曹渓山もこのあたりであったことを想起し、案内の僧に尋ねると、韶関の次の駅馬壩（まあは）から東へ十支里のところに、曹渓の南華寺のあることを教えられた。ここここそ六祖大師終焉の地であり、ここには大師幻身

のミイラが発掘され、現に奉安されておるはずである、などと記憶を新たにしながら、あながち無縁ならぬ異郷の山河に深く見とれ、感慨まさに無量である。

偶懐を手帳に記す。

行いては六祖を懐い
留っては雲門を慕う
山河尽くることなし
この恩寃を奈(いか)んせん

雲門をおもい六祖をしたいゆく
山河とおくつくることとなし

千年省みせざりし父祖の郷国を訪ぬる感懐である。できるならば、ここに下車して親しく祖跡を尋ね、祖塔に拝跪したい願望切なるものがあるが果し得ず、車窓はるかに瞑目合掌して過ぎる。中国は、西安の奥地から、河南河北江西湖南と、至るところ列祖の遺跡を見ないところはない。一日も早く日中国交が回復して、自由に往来できることを切に望んでやまぬ。

幸い帰国の際、再び広州を過ぎ、塚本善隆博士と二人で、親しく六榕寺を訪れ、祖師堂に詣することができたことは、格外の喜びであった。森閑として人影一つない静寂な祖堂に、わずかに三具足を置くほか、一点の装飾具も無い簡素な壇上に、六祖大師は端然として坐したもうた。宋代の作といわれる、実にすばらしい鋳銅の祖像で、まことに神韻漂渺としてただようものがある。感激措(お)く能(あた)わず、恭(うやうや)しく大悲呪一巻を諷誦し、三拝九拝瞻仰之を久しうした。

二

西天二十八祖、東土の六祖と的々相承された三国伝燈の祖師方は、いずれも一代の英傑であり、万世の師表であるが、それらの歴代列祖の中でも、六祖大師ほど慕わしい祖師は他に無いとわたくしは渇仰するのである。もちろん、黄檗も臨済も格外の禅師であり、大燈も関山も越格の宗師として、尊崇措く能わざるところであるが、いささか嶮峻にして近づき難い圧力を感ずるのである。

しかるに、わが六祖大師に至っては、きわめて親しみやすく、人間的な、あるいは庶民的な肌をさえ感ずるのはどういうわけであろう。六祖に学問が無かったということ、学者でなかったということ、もちろんそれは特に後人によって歪曲(わいきょく)された六祖像であって、実際は学者であったかも知れないが、常に「慧能文字を知らず」と明言されたところに、われわれ学問のないものには、きわめて親近感を感じさせるのである。

無尽意という老尼が、涅槃経を誦むのを、傍らで聴きながらいちいち適格な解明を下されるので、経中の文字を尋ねると、「字は即ち識らず、義は即ち請う問え」といわれる。字さえ識らない者にどうして深淵な意義がわかるのかと突込めば、「諸仏の妙理は文字に関るに非ず」と論結される。何というすばらしい英知であろう。

嶺南新州の百姓と自ら名乗られるごとく、全く教養のない一介の農村青年が、金剛経中の「応に任する所無うして其の心を生ず」という一節を聞いただけで、忽然として悟りが開けたというそのことも、歴史的根拠に乏しいかも知れないが、われわれが多年読みなれた流通本の六祖大師ほど、禅的人間を遺憾なく画かれたものは無い。

仏法がわかるためには、学問は要らない、修行も要らない、教養身分を問わない、礼拝も功徳も必要ない。自性清浄心さえ自覚すれば、誰でもただちに仏になれる。それほど仏法は人間にとって直接なものであり、端的なものであることを『壇経』は教えてくれる。「善知識、菩提の自性本来清浄なり。ただ此の心を用(も)って直ちに了じて成仏せよ」

と六祖は示されるのである。

六祖大師のごときは、実質上中国禅宗の始祖と申すべきであるが、教団としては、いまだに完成の域には達しなかった初期の祖師といわねばならぬ。その未完成のところにまた魅力が有るともいえる。威儀即仏法といわれるほど、後世の禅教団が整備し過ぎて、組織のために身動きもできないのに対し、六祖の禅風には、ほのぼのとした明快さがあり、自由な開拓精神さえ見られる。

後世の祖師禅が、あるいは大喝を吐いたり、あるいは痛棒を飛ばしたり、あるいは奇嬌の言辞を弄して、ややともすれば正統仏教の路線から逸脱する傾向を生じたのに対し、六祖の禅風には全くそれが無かった。きわめて素朴であり、純粋であり、文字を拒否しながら、しかも教学を排斥されるようなことはなかった。

当時の教界は、翻訳時代はすでに過ぎて、学究時代に入り、華厳天台三論法相など、中国教学の最盛期であったろう。法華経、涅槃経、楞伽経などの心酔者が六祖の下へも集ったのであるが、その中に在って教学をとながら包容し、それらの妙趣を充分味得しながら、しかも随従せず、屹然として教外別伝の禅風を挙揚されたのである。従来の如来禅に偏せず、後世の祖師禅にも落ちず、独自の立場において、その純粋温和な禅風を樹立されたのである。

三

「慧能文字を識らず」と常に標榜された六祖が、それとは全く逆に、実に優れた独創的な金言佳句を、数多く吐いておられる。このことも驚異の一つである。それらはむしろ学問が無かったからできたので、学問が有ったら吐けなかったかも知れない。それらは学問知識から推論された言葉ではなくして、内性の英知から直接ほとばしり出た秀句だからである。

たとえば「不思善不思悪、正与麽の時、那箇か是れ明上座が本来の面目」という言葉、これは何経から転用された

言葉であろうか、何派の学説の引用であろうか。唐突の間に六祖の胸を突いて出た、天来の麗韻といわねばならぬ。

また「本来無一物、何れの処にか塵埃を惹かん」という証悟の偈に見る「本来無一物」の一句、禅語の代表のごときこの一句が、六祖の創作でないとしても、多分にその体臭を感ぜざるを得ないものがある。『六祖壇経』一巻を通読してみて、いかに独創的な金言妙句に充満しておるかを見落すものは無いであろう。

「外、一切善悪の境界に於て心念起らざるを、名づけて坐となし、内、自性を見て動ぜざるを、名づけて禅となす。」坐禅に就いてこんなに適確な新鮮な、しかも充実した定義を、かつて誰が与えたであろうか。「外、相を離るるを禅となし、内、乱れざるを定となす」ときわめて高い精神的意味において、禅定を定義しておられる。それらは多くの坐禅儀の類書に、縷々解明しておるような、形骸的な陳腐な学説の羅列ではない。全く六祖の創作であるから驚く。また法華の信奉者、僧法達に示された「心迷えば法華に転ぜられ、心悟れば法華を転ず」という垂示のごとき、全く天衣無縫の感がある。これらの金句名言が、『六祖壇経』一巻には数限りなく充満しておるのである。

しかもそれらの名言秀句が、独創ではあるが、決して独断ではないのである。いかなる仏語祖意に照合してみても、いささか矛盾するものではなく、その根本精神において、仏祖の所懐と何ら違背するところは無いのである。ここに千古万古微動だもせぬ、六祖禅の真骨頂が有るであろう。

四

慧能が、母の生活を安定しておいて、はるばる黄梅山に五祖を訪ねられたとき、弘忍禅師は尋ねられた。「お前さんはどこの人か。」「広州から参りました。」「何しに来たか。」「ただ作仏を求めて余物を求めず。」響の声に応ずるごとく答えられた。だがこの一句、「ただ作仏を求めて余物を求めず」、人生の真意義は、まさにこの一句に尽きるのではなかろうか。

法華経には「諸仏出世の一大事因縁は、衆生をして仏知見を開かしめんがためなり、衆生に仏知見を示さんがためなり、衆生をして仏知見を悟らしめんがためなり、衆生をして仏知見の道に入らしめんがためなり」とある。諸仏出世の一大事因縁が、ただこれ衆生に仏知見を開かしめること、衆生を仏にすること、このことのみにあるとするならば、衆生がこの世の中に出生した目的もまた、ただ仏に成るためである。人生の意義目的は、自性清浄心を自覚して一人ひとりが仏にしていただくことであり、これ以外に諸仏の一大事も人生の一大事も無いであろう。

もし他に何か求めるものがあるならば、財産といっても、名誉といっても、学問といっても、あるいは享楽といっても、それらはすべて人生の道草に過ぎない。「ただ作仏を求めて余物を求めず。」まさに人生の第一目的を喝破された箴言というべきである。

すると五祖が「汝は是れ嶺南の人、又是れ獦獠(かつりょう)、いずくんぞ作仏するに堪えん。」お前のような南方猿が、どうして仏になれるか、と一蹴された。たしかに広州あたりは、中国では南方の僻地で、今日でも未開地といわねばならん。農村はもちろん、街の中でも跣足(はたし)であるいている人をたくさん見かける。言葉も中央には通じない地方語である。千数百年も前の広州といえば、未開野蛮の地であったに違いない。

「お前のような田舎猿がどうして仏などになれるか」と、たしなめられると、「人に南北ありと雖も、仏性もと南北無し。獦獠の身、和尚と同じからざるも、仏性何の差別か有らん」と、ただちに応酬される。「人に南北有りと雖も、仏性南北無し。」釈尊の五千四十余巻に匹敵するような、不誑語(ふおうご)真実語が、何の粉飾もなく口を突いて出るのである。無学の凡夫も一たび心眼を開けば、心境たちまち開けて、このように自由に英知がひらめくのである。

五祖は慧能の非凡の大器を見抜かれ、さらに掘下げて語ろうと思われたが、左右を憚(はばか)って「這(こ)の獦獠、根性大利、汝更に言うこと勿れ、槽廠(そうしょう)に著(つ)き去れ」と退けられ、それから八ヵ月の間、米つき部屋で、薪を割ったり唐臼を踏まれることになったのである。

そして慧能がいかにして五祖の印可を受くるに至ったかということは、あまりにも著名な話だから、ここには割愛する。

五

八ヵ月の後、五祖は慧能に衣鉢を伝えられると、「汝須らく速やかに去るべし、恐らくは人の汝を害せんことを」といって、自ら艣を把って、九江の湊から、慧能を送って南方へ逃がされた。これも史実の考証は別として、一応興味をひく話である。

大庾嶺まで来たとき、大勢の弟子の中で、慧明という軍人上がりの元気者があって、ようやく慧能に追いついた。あの教養のない百姓あがりの米つき男に、釈迦牟尼世尊から嫡伝された、伝法の宝器である貴重な衣鉢を持去られてたまるものかとばかり、大勢後を追いかけて来たのである。

六祖は袈裟と鉄鉢を路傍の巌の上に安置し、「此の衣は信を表す、力をもって争う可けんや」といって、静かに傍の叢の中で打坐された。慧明はいそぎ衣鉢を提げようとしてあせったが、果して微動だもしなかった。腕力をもってとるべきものではなかったのである。そこで慧明は大いに恐怖し懺悔し、態度を改めて陳謝した。「実はわたくしも法を尊ぶが故に来たわけで、決して衣鉢を奪おうと思って参ったわけでありません。どうか大慈悲をもって、わたくしのために法をお示し願いたい」と歎願に及んだ。

そこで六祖は叢の中から出て巌の上に趺坐され、「もし真に法のために来たならば、まず一切の邪念を捨てるがよい。そして清浄な心境にならなければ、法を聴かせても耳に入らないであろう」と注意され、慧明の心のようやく静まるを待って示された。

「不思善不思悪、正与麽の時、那箇か是れ明上座が本来の面目。」善とも悪とも、損とも得とも、生きるとも死ぬと

も思わんとき、一念の念もまだ生じないとき、お前さんの生れたままの心性はどんなものか。こう尋ねられると、たったこの一語を聞いただけで、慧明は忽然として悟りが開けた。直指人心、見性成仏とは、このような事実をいうものであろう。「本来の面目」という特異の禅語がこの時はじめて使われたのである。

六

五祖の「懐に逢わば止まれ、会に遇わば蔵れよ」という使令によって、十五年間も山の中で、猟師たちの群に混じて、聖胎長養された慧能行者も、もうそろそろ世の中へ出てもよかろうかと、さすがに故郷忘じ難く、久し振りに広州の街へ姿を現わされた。たまたま法性寺で印宗和尚の涅槃経の講義のあることを聞かれ、しばらくその片隅に控えておられた。

するとたまたま風が出て、門前の幡がパタパタ鳴り出した。「えらい幡が動くな」と一僧がいうと、「幡じゃない、風が動くのだ」と一僧が反駁した。「風じゃない、幡じゃ」「幡じゃない、風じゃ」と言いはって、なかなか愚論が止みそうもない。聞くに堪えられなくなったか、慧能がつい口をすべらしてしまった。「是れ風動くに非ず、是れ幡動くに非ず、仁者の心動くなり。」それは幡が動くでもない、風が動くでもない、お前さんたちの心が動くのじゃ。二人の僧が、この言葉を聞くと啞然として黙ってしまった。

その座に居合せた、僧俗の大衆がまた、この意想天外の言葉を聞くと駭然として驚いた。偉いことをいう人が有るものだなと思ったであろう。五祖弘忍禅師の法を伝えた、伝燈の祖師が、久しく南方に潜んでおられるとかねて聞いておるが、この人ではあるまいかということになり、とうとう印宗法師に見出されて、やがて出家得度を止むなくさせられ、ついに六祖大師として世に輝やかしくデビューされることになったのである。まことに口は禍の本である。

「是れ風動くに非ず、是れ幡動くに非ず、仁者の心動くなり」というこの仁者の心を、物に対する相対的な心だとす

ると、いわゆる唯心論的に解釈すると、「風でもない、幡でもない、あなたの意識が動くだけだ」ということになって、この青天の霹靂のような金言も、一種の詭弁に過ぎないことになるであろう。

六祖のいわれる心は、そういう意識作用ではなくして、心がそのまま幡であり、幡がそのまま心であり、心がそのまま風であり、風がそのまま心である。心と幡と、心と風と、分離しては考えられない心である。言葉を換えれば、幡が動くのでもない、風が動くのでもない、あなた自身が動いておるのだという、直感の世界である。

そしてその直感の世界は、自由に拡大されて、世界がそのまま自己であり、自己がそのまま世界である、人類がそのまま自己であり、自己がそのまま人類である、直感不二の妙境を展開するのである。

七

「従上以来、我が宗門は無念をもって宗となし、無相をもって体となし、無住をもって本となす。」六祖はまた禅という特異の宗門に向って、実に適切な定義を下された。その宗門は、後世の組織化され派閥化された宗門ではもとよりない。かつて青年慧能によって自覚された、しかも釈迦牟尼世尊の大覚に直結する、甚深微妙の法門である。その法門に向って、こんなに明快に誰が定義を下し得たであろう。仏法の真髄を言いつくして遺憾無しである。

わが宗門は、無念をもって宗とするのである。無念とは、何も思わぬこと、意識の絶対無的状態である。多くの宗教のように、神という絶対者を信仰するところに宗旨は無い。聖典や信仰箇条や、儀礼に宗旨が有るわけでもない。人間自体の中に、しかも一念の念無き、絶対無という拠点にこそ宗旨が有る。こんなに直截に、こんな自由に宗旨を定義した人をかつて知らない。

無相をもって体となす。一念の念も無いところ、そこがわが宗の当体ではあるが、そこには本来相(すがた)もなければ、形も無い、色もない。その当体たる、男でもなければ女でもない、若くもなければ年寄でもない、金持ちでもなければ

貧乏でもない、善でもなければ悪でもない。実相無相の那一物こそ、宗旨の本体である。
しかして、無住をもって本となすのである。かつて「応に住するところ無うして、しかも其心を生ず」の一語によって点発された、六祖の自覚が、そのままここに開花したといわねばならぬ。無念にも住せず、無相にも着せず、念念不停流、水のごとく流れて止まんもの、縦には三世を貫き、横には十方に瀰漫して、活潑々地に躍動する活生命こそ、宗旨の根本である。

簡明直截、わが宗門を言い尽して剰りなしと申さねばならぬが、それでもなお納得がいくまいかと、あるいは誤解もあらんかと、さらに言葉を添えられるのである。

「無念とは念において念無きなり。」無念とは木や石のように無神経になることではない。心は本来思うものである。濡れほさぬ水のなきごとく、もの思わぬ人間はない。常に思うて、しかもその思いに執われないことが、無念ということである。鏡がものを映して影を留めぬごとく、思うて思いを離れることが、無念ということである。さらに言葉を換えれば、念うことがそのまま念わんことであり、念わんことがそのまま念うことである。そこに宗旨の機微があるといわねばならぬ。

ある僧が、臥輪の偈を六祖に紹介した。「臥輪伎倆有り、能く百思想を断ず。境に対して心起らず、菩提日々長ず。」まことに無念の真諦を頌いつくして絶妙のごとくである。しかし六祖はこれを肯われなかった。「此の偈未だ心地を明めず、若し之に依って行ぜば繋縛を加さん」と呵せられた。かくのごとき断無の見に堕在することを、六祖は極力警められたのである。そして一偈を示して自己の胸懐を披瀝された。「慧能伎倆無し、百思想を断ぜず、境に対して心しばしば起る、菩提いかんが長ぜん。」

「無相とは相において相を離るるなり。」無相ということ、相が無いということは、絶対空の意味ではない。禅はニヒリズムではない。自己および周囲の存在を否定することではない。現実の自己および環境的世界を肯定しつつ、そ

の何物にも執われないということである。鏡があらゆる相を映すがごとく、その時その時一々の相を受入れながら、そのどれにも執われないことである。現実の個体としての自己と個性をも、そのまま肯定しながら、それによって繋縛されないことである。鏡自体は常に無相である。

近代思想は、個人の尊重、自我の自覚、人間の解放という方向に向って進んで来たのであるが、もちろん個人も個性も尊重されなければならんが、個性がそのまま真理だとはいえないであろう。真理というものは、万人に共通であり、普遍的なものでなければならん。個性や自我意識のように、一人ひとり違うようなものは真理とはいえない。無念であり、無相である自我こそ、真理として自我であらねばならぬ。ただしその真理としての自我は、現実の自己を否定し、木石のごとく無神経なものであってはならぬ。めいめいの個体と個性を、肯定し尊重しながら、しかもその具体的人間に束縛されない心境こそ、「相において相を離るる」ことであろう。

「無住とは人の本性なり。」心は元来水のごとく自由に澱みなく流れるべきものである。一所に定着しないのが、その本質である。古来「流れる水は腐らぬ」、「流れる水は氷(こお)らぬ」といわれるごとく、心がある一事点に停着するときは、必らずその正常性を失う。それは心の病であって、その病癖に落ちないことを、六祖は口を極めて警告されるのである。

「迷人は法相に著して一行三昧を執す。直に言う、坐して動ぜず、妄りに心を起さざる、即ち是れ一行三昧なりと。此の解を作(な)すものは即ち無情に同じ。却って是れ障道の因縁なり。善知識、道は須らく通流すべし。何を以ってか卻って滞る。心、法に住せざれば、道即ち通流す。心若(も)し法に住すれば名づけて自縛と為す」と、六祖は懇切に説示されるのである。また「若し百物思わずして、当に念をして絶せしむべきは、即ち是れ法縛なり」と呵せられる。千三百年後の今日なお、六祖に呵せらるべき法縛禅者のいかに多いことか。念を絶した無意識状態を以って、禅の唯一の目的とするならば、それはまさに外道禅であって間接の自殺行為に過ぎない。まことに「宗教はアヘンなり」といわ

るるにふさわしきものであろう。

八

「無住を以って本となす。」六祖は極力心が一所に停滞することを、一事に執着することを警戒されるのである。一盲衆盲を引くごとく、一人誤ることによって多数者を迷路に陥れるであろうことを警告されるのである。

「善知識、吾が空を説くを聞いて、即ち空に著すること莫れ。第一空に著すること莫れ。若し空心静坐せば、即ち無記に著せん」と叱せられる。『六祖壇経』一巻を通貫する、六祖の禅風である。

僧智隍(ちこう)は、初め五祖に参じて、すでに禅を得たりと自負し、のち庵居して二十年、もっぱら長坐禅定を行して止まなかった。あるとき六祖の弟子の玄策がその噂を聞いて、親しく庵を訪うて尋ねた。「上座はここで何をしておられるか。」「定に入っておる。」「定に入るには、有心にして入られるか、無心にして入られるか。もし無心にして入るといわれるならば、一切草木瓦石もみな定に入るであろう。もし有心にして入るといわれるならば、禽獣虫魚もまた入るであろう。どちらであるか。」「定に入るには有心も無心も無い。」「有心も無心もなければ、そのまま常定であって、入るということも無いであろう。入ったり出たりするのは、真の定ではない。」智隍はついに言葉に窮し、ついに尋ねた。「貴老は一体誰の法を嗣がれたか。」「曹渓の六祖。」

智隍はついに二十年の長坐行を捨て、庵を出て、はるかに曹渓に六祖を訪ね、親しくその化導によって大悟徹底したという。玄策のごときは実にその師を恥かしめずというものである。

かつて大阪の電気倶楽部の依頼で、講演をしたことがある。演題を問われて、いつもその演題に困るのだが、いささかシャレ気も手伝って「電気と禅機」と出しておいた。

禅というものは、無形無相無色ではあるが、決して虚無的なものでもなければ、死物でもない。いきいきとした

生命そのものであって、たとえば電流のようなものではないかということを申したのである。
水力電気というものは、谷川の水を堰きとめてダムを造り、その水を時には地下道を通して遠く引いて来て、高い所からどっと落すと、電気が起るのである。禅も狂奔しやすい意識の流れを、坐禅というダムで堰きとめて、その貯蔵された意識が忽然何かに触れて爆発すると、そこに禅機が起るのである。
そのダムに水が満々と貯えられて、湖水のごとく漲っておるのを見て、すばらしい景色だと感嘆し、これが電気であろうなどと思ったら、大変な間違いである。丁度そのように、型のごとく端然として坐禅し、無念無想の境に入った、静寂そのもののような姿を見て、なるほどこれが禅だなと思ったら、これまた大変な間違いである。電気の起らないダムが、いかに景観がよくても意味の無いごとく、禅機の起らない坐禅が、いかに威風堂々たるものであっても、仏祖正伝の禅ではない。そのことを「ただ見性を論じて、禅定解脱を論ぜず」と、六祖は呵せられるのである。

九

中国に婆子焼庵という古い公案がある。ある奇特な婆さんがあって、若い雲水を一人邸内の庵に住わせ、三度の食事をはこんで修行させておった。そうすること二十年、もううちの和尚も大分修行ができたであろう、どの位できたか試験をしてやろうというので、毎日給仕をしておる姑娘に言いつけて、今日お昼のお膳を下げたら、和尚にしっかり抱きついて、「正与麽の時如何(いかん)」こういう時はどんな気持ちがしますか、と聞いて見いといいつけた。
姑娘が言いつかった通りにやると、和尚顔色一つ変えず、泰然として「枯木寒巌に倚(よ)って、三冬暖気無し」と答えた。お前なぞが抱きついたって、凍(い)てついた冬山の巌の上に、枯木が立ったようなもので、何の感じも無いわい、というのである。
なかなかしっかり修行のできた和尚だと思う。ちっとやそっとの修行ではこういう答えは出まい。ところが婆さん

カンカンに怒って、よくも二十年もだまされて、こんな馬鹿坊主に供養したものだといって、その雲水を叩き出し、汚らわしいといって、庵まで焼いてしまったというのである。そこで何と答えたなら、婆さんが満足するか、雲水に代って、一句答えよというのが、この公案のねらいである。

娘が抱きついた時、待っていましたとばかり、積極的に抱きしめたらよかったか。具体的な人間を全部肯定するところに、現代のヒューマニズムがあるなどと、現代の雲水ならやりかねない。しかしもしそんなことをした位なら、婆さん、追放どころじゃない、この雲水を叩き殺したかも知れない。

「古木寒巌に倚って、三冬暖気無し」というのは、いかにも超然として優れた境涯のごとくであるが、それは六祖の常に呵せられる法縛というものであって、電気でいうならば停電である。意識の電流が通じていないのである。それならといって、大いに人間性を発揮して、本能的欲望を満足しようとするならば、それは電気でいうならば、まさに漏電である。

禅が枯木寒巌的停電禅でも困るが、といって人間味礼讃の、無軌道的漏電禅になっても困る。しっかりコードに包まれた電流のような、健全な意識が、スイッチをひねると同時に、時には電燈となって大光明を放ち、時には動力となって機械を運転せしめ、時には扇風器となって涼しい風を送り、時には電熱となって社会を温め、時には電車となって驢を渡し馬を渡するがごとく、千変万化、妙応無方に衆生済度をしてゆくものが、禅機というものでなければならぬ。そこに無住をもって本とする、六祖の禅風がある。

馬祖

本田澄光

馬祖、諱は道一と言った。漢州（四川省）什邡県の人にして、姓は馬氏と言い、箕作りなどを業とする貧乏人の子であった。生まれながら、その容貌が変っているばかりでなく、日常の動作がひときわ衆目を引いた。路を行くにも、その歩みは牛のごとくゆったりとし、眼光は虎のごとく鋭かったと伝えられている。

祖、初め、資州の唐和尚に就いて出家し、のち、渝州の円律師に随って具足戒を受けた。当時、すでに大蔵経はほとんど訳出され、義学すなわち教義の研究が盛んに行われた。とくに都を中心として、南山の律、慈恩、賢首の疏鈔を学ばざれば僧にあらずの観を呈した。しかし、これは実参実証ではなく、あくまでも智解分別の分際を超えるものではない。心ある士大夫は、こうした僧たちの名相因果の論議を聞くのを快しとしなかった。天稟の才を具せる祖の、もちろん止まる場所ではなかった。祖は翻然として義学を捨て、衡岳の伝法院に禅定を習い、南岳に侍して、その心印を受けるに至ったのである。

ここに、たとえば、偉大なる高僧が現われたとしても、これを助ける外護の力がなければ、法は独り行われるものでない。五百人、千人という僧を擁する大伽藍は、たいていは天子の発願によるものか、あるいは士大夫太守などの帰依によって建立されたものであり、また維持されてきたものである。六祖の大徳をもってしても、刺史韋拠の存在

を忘れてはならない。また、則天武后に召されて、ついに応じなかったが、これまたかえって大いなる陰の力となっているのである。

祖にもまた太守路嗣恭のあることを銘記すべきである。そこで、祖の時代はどうであったか、その社会的背景をうかがうことは、祖を知る上において大切なことである。歴史上、祖の世寿は明らかでない。師匠の南岳は、祖の消息が知れないので、弟子を遣わしてその様子を探らせたところ、「我、塩醤を欠かざること三十年」という祖の返事を得て帰って来た。南岳は愛弟子の健在を喜んで、その後間もなく遷化した（七四四年）。祖の没は、それより遅れること四十四年の徳宗貞元四年（七八八）である。それに塩醤を欠かざる三十年を加えると七十七年。これが祖の接化期間である。しかし、祖が三十年と言ったのは、大数であるとしても、その接化はおそらく六十年を降らず、そして九十前後の天寿を全うしたのでないかと想像されるのである。今、仮りに接化六十年を、その没の貞元四年より遡ると、玄宗の開元に至るのである。

玄宗より代宗に至る七十年を盛唐と言った。祖は、まさしく盛唐を中心として活躍したわけである。盛唐は、王昌黎・杜甫・李白・張継などの詩人が輩出して、いわゆる詩文における黄金時代を現出したのである。玄宗の晩年はかんばしくなかったが、初めは大いに治世が挙がった。帝は太宗の故智にならって十八学士を集賢院に集め、画工に命じてその像を描かせ、みずから賛をするなど、千秋翰林の盛事と称せられた。唐歴代の天子はたいてい詩を能くした。そして、この時代は詩賦をもって官吏の登庸試験に用いたのである。当時の士大夫はもちろんのこと、官吏に志す者は競って詩を研究し、及第しようと勉めたのである。杜甫や李白もまたこの登龍門をくぐったのである。

司馬図の詩品に「一字をつけず尽く風流を得……悠々たる空塵、怱々たる海漚、浅深し、聚散し、万取して一収す」と。すなわち、文字の用を待たずして風流を得、空塵の浅深なる、海漚の聚散する、形象万状なるも、すべて一に収まって無に帰す。しかし無ではない。その中にまた万状があるのである。

これを見るに、詩賦の中、おのずから禅がある。詩を学ぶもの、この妙境に到ることを以って極則としたのである。当時、禅僧は断片的な詩の形態に似た句を以って、商量することが盛んに行われた。またその伝法の偈(げ)なども、詩人の詩とは違ったものであるとはいえ、詩格を攀ずるものが多くなった。やはり、時代の影響を受けていることはまちがいない。畢竟、詩は禅に近づき、禅は詩を活用したと言っても決して過言ではあるまい。

盛唐という知的に最も爛熟した黄金時代を背景として出現した祖は、まさに龍の翼を得たるがごときものであった。その一言一句は強く学者の心を揺り動かさずにはおかなかったのである。

祖は、太守路司恭に請ぜられて、ひとたび説法の座に登ると、学者は四方より雲集して来た。かくして祖は南岳より得た力を縦横に駆使して、直指単伝の宗風を挙揚し、天馬駆の名をほしいままにするに至ったのである。

瓦を磨いて鏡となす

祖、初め湖南省衡岳の伝法院に到り、坐禅に耽っていた。南岳、一見して法器なることを知り、試みに問いを発した。「大徳、坐禅して何を求めようとするのか。」祖、ただ一言、「仏になるのじゃ。」実にすばらしい答であり、そのものずばりであるが、しかし禅は言句上にあるのではない。南岳は側の一枚の瓦を取って、庵前の石上で磨きだした。祖、問う、「何をするのか。」南岳曰く、「磨いて鏡にするのじゃ。」祖、曰く、「瓦をいくら磨いたとて鏡になるものか。」南岳曰く、「坐禅して仏になれるかな。」

実にこれ、祖にとっては頂門の一針である。瓦を終日磨いても光は出ないがごとく、ど死人(しびと)坐禅はどこまでいってもど死人坐禅である。祖、にわかに坐を退いて問う。「いかにしたら、仏になれましょうや。」南岳は、「牛に車を引かせるようなものじゃ。もし車が行かなければ、牛を打つがいいか、車を打つがいいか」と諭された。牛は本性であり、車は坐相である。本性徹見を忘れた坐禅は、車を打って牛を走らすようなものである。

南岳はまた、ねんごろに説いた。「汝、坐禅を学ばば、坐仏は定相にあらず。無住の法において取捨すべからず。汝もし坐仏せば、即ち是れ仏を殺すべし。もし坐相に執せばその理に達せず」と。

二見対立の世界を超えて見れば、そこに洞然たる本分の家郷が開けている。祖は豁然として大悟したのである。南岳はさらに偈をもって示した。

「心地は諸種を含む。沢に遇うてことごとく皆萌す。三昧の草無相なり。何ぞ壊し又何ぞ成ぜん。」

郷に還らば道ならず

かくして、南岳のもとで重荷をおろした祖は、まず故郷の蜀に帰った。里人は評判しながら、雲水姿の祖を迎えた。川岸の茶店の婆子が、これを見て聞えよがしに言った。「どんな立派な坊さんになって帰って来たかと思えば、なんじゃ、ただの乞食坊主に過ぎないいじゃないか。いくら修行しても、箕作りの子はやはり箕作りの子よ。」空手にして郷に還った祖には、この老婆のそしりは、あたかも一陣の春風が顔を撫でるに等しかった。だが、修行未熟な雲水が、もしこのようなことを言われたら、どんなに憤り悲しむか知れない。

祖は、のちに雲衲たちが修行の挫折することを恐れて、偈を以って戒められた。

君に勧む郷に還ることなかれ
郷に還らば道成らず
渓辺の老婆子
我が旧時の名を喚ぶ

この偈、幾多の懦夫をして奮い起たしめたか知れない。会下の雲衲は、みな俗縁を絶って、不退転の行願に鞭った。

野鴨子

古人は路を行くにも、露ほどの油断がない。事に触れ、境に対して、学人の機いかんと見るのである。ゆえに、学人は常に根元を尽くさんと欲する熱烈なる志がなければ、とてもついていけない。

ある時、祖は、百丈を伴って遊山した。突然、一羽の鴨が頭上を横ぎって飛び去った。祖、すかさず、「これ何ぞ」と。機を見ての一問である。丈は、ただ真正直に「野鴨子（やおうす）」と答えた。祖言う、「どこへ行ったぞ。」そろそろ為人の手段がのびてきた。丈、「飛んで行ったわい。」この答、実に好消息ではあるが、白雲万里である。

この野鴨子は、誰もが皆日々用いているのだが気が付かぬ。祖、止むことを得ず、丈の鼻先をいきなり拈（ひね）った。丈、覚えず「あいた……」と、忍痛の声を発した。この忍痛の一声は、どこから出たのか。祖が教えたものでもなければ、丈が学んだ声でもない。ここにおいて、閃電光、撃石火、大悟すべきところだが、まだ火中の豆は、はじけない。祖、「お前、さきほど飛び去ったと言ったが、まだそこに居るじゃないか」と叱咤した。言中に響きあり。丈、果して底蓋（そこぶた）を抜いたか、どうか。知るのは丈のみである。

次の日、祖が上堂すると、大衆が集まって来た。丈はいきなり衆から出て、祖の前に敷いてある拝席（はいしき）を取り去った。拝席は、坐具の形をして、その上で礼拝する敷物である。説法のはじめに礼拝し、終ってまた礼拝して、後に取り除くのが上堂のしきたりである。今、説法の始まらない前に拝席を取り去られたので、祖はしかたなく下座して方丈に帰って来てさっそく丈を呼んで、「さきほど説法もしないのに、どうして拝席を取りのけたぞ」と詰問した。しかし、丈は、きのうの丈ではなく、伝家の宝刀はすでに払われていた。

「きのう和尚にねじられた鼻が、まだ痛いわい。」人を殺しては須（すべか）らく血を見るべし、と言うが、祖はまだ肯わない。「汝、きのう、痛い心をどこに留めたぞ。」丈、即座に、「鼻頭、きょうは痛うござらぬ。」もはや、丈は祖の薬籠中よ

り脱け出して、中天高く飛び去っている。祖、ここに至って、「汝深くきのうのことを知る」と言って許された。

百丈再参

百丈は、祖の扭捏(ちゅうねつ)の機を会して後、再び祖に参じた。祖は禅牀に坐し、丈の来るのを見て、持っていた払子を立てた。これ、高く直指の旨をかかげて、大地光を放つ、といったところである。丈はそれを見て、「是れ、用に即するか、用を離るるか」と問うと、祖は、払子を禅牀の角(かど)に挂(か)けて、やや久しうした。ここは釈迦・弥勒(みろく)といえどもうかがうことはできぬ。

祖、問う、「汝、以後、両片皮口を動かして、いかに人のために説くか。」丈は、無言のまま、祖の禅牀の払子を取って立てた。いわゆる機前の働きを見せた。祖、これを見て問を発した。「是れ、用に即するか、用を離るるか。」すると丈は払子をもとの禅牀の角に還した。これ、即離ともに離れた十成(じゅうじょう)の働きである。到り得、帰り来れば別事なし。廬山は烟雨、浙江は潮、と言うところである。祖、威を振って、「喝(かつ)！」大地震烈し、虚空も消殞(しょういん)する一喝である。丈、三日の間、耳がつんぼになって何も聞えなかった。

丈、この金剛王宝剣を、軽々しく人に示さなかった。ある時、黄檗(おうばく)に、「馬大師に、どんな言葉があるか」と問われ、前事を話し、三日、耳聾す、と言うに至って、黄檗たちまち大悟した。「死せる孔明、生ける仲達を走らしむ」と言うが、死せる馬祖、まさに黄檗を悟り去らしめたのである。宗門向上の、この一喝、ひとり黄檗を悟らせたのみではない。禅は、実にこの一喝によって、今日まで支えられてきたのである。

一箭に一群を射る

石鞏(しゃくきょう)は狩りうどである。ある日、弓を携え、群鹿を逐(お)って馬祖の庵前まで来て、鹿を見失ってしまった。鞏は、祖

に「鹿を見なかったか」と問うた。祖はそれに答えず、「汝は、なにものか。」鞏、「狩りうどじゃ。」祖、「汝、弓術を知っているか。」鞏、「知っている。」祖また問う、「汝、一箭に何匹を射るか。」鞏、「一箭に一匹を射取ります。」祖、「それでは弓術を知っておらぬわい。」鞏、「しからば和尚、一箭に何匹を射るか。」祖、言う、「一箭に一群を射る。」鞏、驚きかつ怒りを含んで、「物みな生命あり。しかるに、一箭に一群を射るとは、あまりにも無慈悲じゃないか。」

そこで、祖は、「汝、早くもこのことを知っている。なぜ自己を射ぬか。」いわゆる自己胸中の鹿を射て見よ、という意である。鞏、しばらく黙然として言う。「自己を射ることはできませぬ。」鞏は、すでに悟ったのである。祖は、「汝、曠劫の無明、煩悩一時に止む」と言って、深く肯われた。鞏は、即座に弓をへし折り、髪を切って、祖の弟子となって、さらに修行に励んだ。

ある日、鞏が厨で作務していると。祖が来て問う。「何をしているか。」鞏、「牛を飼っている。」祖、「どんなにして飼っているか。」鞏、「一回草裏に入れば、すぐ引きもどします。」祖、「汝、真の牧牛なり」と言って称賛した。すなわち、仏性の牛を捉え養っていることは、悟後の修行のことである。そこで、祖は、真の牧牛なり、と言って証明されたのである。

半箇の痴聖人を射得たり

鞏は、住庵の後、雲衲が来ると、一張の弓に矢を番えて、「矢を見よ」と言って接したが、会する者がなかった。かくのごとくすること実に三十年、ある日、三平という者が来た。鞏、弓に矢を番える勢いを示して、「矢を見よ」と疾呼した。三平、胸を突き出して、「是れ、活人箭か、殺人箭か」と問うと、鞏は弓の弦を三たび弾じた。すると、三平は即座に礼拝した。すなわち、弦声下に悟り去ったのである。鞏は、「三十年来、一張の弓を架して、今日ただ半箇の痴聖人を射得たり」と言って、再び人を接しなかったという。

輩は、元来目に一丁字なく、また正法あるを知らなかった。ただ牛を逐い来って、祖の一句下に曠劫の無明一時に消散したというは、実に千古の痛快事でないか。そしてまた一張の弓に生涯を賭けてこの人あるを待ち、ついに、仏恩に報謝し得たことは、吾門好箇の模範である。

一毛頭上に根源を識得す

水潦（すいりょう）、馬祖に問う。「西来的々の大意、如何。」祖、いきなり潦の胸ぐらをひっ捉えて、力任せに蹴飛ばした。潦、倒れた刹那に大悟、起き来るや否や、「也大奇（やたいき）、也大奇、百千の三昧、無量の妙義、ただ一毛頭上に向かって根元を識得す」と言って礼拝した。

潦、住庵の後、衆徒に告げて言う。「ひとたび馬師の一蹴を喫してより、今に至るまで笑いが止まらぬ」と。祖は、矢みだりに発せず、また一毫の力といえども軽々しく用いなかった。祖は、潦を一蹴するに千斤の力を以ってした。故に、潦もまた、千斤の勢いを以って悟り去ったのである。故に言う、「今に至るまで笑い止まらず」と。師、勇決なれば、弟子もまた勇決なりとは、まさにかくのごときをいうのであろう。

西山に隠るるもまた一家風

亮座主（りょうざす）、経論を捨てて祖に参じた。祖、問う。「座主は、経論を頻りに講じているというが、真実か。」主、「仰せの通りです。」祖、「何を以って講ずるか。」主、「心を以って講じます。」祖、言う、「心は放歌師であり、意は囃し方である。心がどうして講ずることができようぞ。」主、「心が講ずることができねば、虚空が講ずとでもいいますか。」祖言う、「虚空、常に経を講じている。」すると、主は払袖して出で去った。祖、うしろより、「座主」と呼んだ。主、思わず顧みた。祖言う、「生より死に至るまで、ただ是れ、者箇（これ）。」主、豁然として悟り礼拝した。主、庵に帰っ

て、「今まで、経論を講ずる、某に及ぶ者なし、と思ったが、馬師に一問せられて、平生の工夫一時に消散した」と言って、学僧に別れを告げて西山に隠れ、再び世に出なかった。

祖が亮を接するに、一種の風骨を見ることができる。祖は衆徒を接するに、その手段はおのずから違った。亮が西山に隠れるのもまたその骨相のしからしむるものがあったのであろう。亮の意中に、「仏祖の道は、一燈を一燈に伝うるを以って貴しとなす。祖の門下皆この輩である。我、西山に隠れて出でざるもまた一家風である」として、ついにその志を遂げたのである。

その後、おもしろい話が伝えられた。思文という僧が、駕を雇って空相という処に行く時、山険しく谷深い所にいぶせき草庵があった。見ると庵前の石上に、眉、髪、雪のごとき老僧が木の葉を編んだ衣を着て坐禅していた。亮公が西山に隠れたと聞いていたが、あるいは、これが亮公ではなかろうかと疑った。思文はその前に至り、「聞くところの亮公ではござらぬか」と問うと、老僧は無言のまま東の方を指した。思文もまたその方を見て、やがて振り返えると、老僧も庵も消えていた。時に小雨は新たに晴れ、ただ坐禅の石のみが残り、撫でるとまだ温みがあった。思文は、行きつ戻りつ四方を顧み、「夙縁浅く、逢うて猶逢わざるがごとし」と言って深く歎いた。

即心即仏

法常、初め馬祖に参じて問う。「如何なるか、是れ仏。」祖、「即心即仏。」常、言下に大悟した。その後、常は大梅山の深いところに身を隠した。古人は艱難をもって道を得た。故に艱難をもってこれを守るがために人を避くること、あたかも仇を避くるがごとくしたのである。

のちに祖は、常が住山すると聞き、一僧を遣わして問わしめた。「和尚、馬師に見えて、何を得てこの山に住するか。」常、「馬師、我に向かって即心即仏と言う。我この即心即仏をもって、この山に住庵したのじゃ。」僧、「馬師、

近頃即心即仏とは言わぬ、頻りに非心非仏を唱えている。」すると常は、「この老漢（祖を言う）人を惑わすに日なお浅きにもかかわらず、またそのようなことを言っているのか。誰が何と言おうと、俺は即心即仏じゃ」と言った。使僧は帰って、この旨を報じた。祖は、「梅子、すでに熟せり」と言って深く常を肯った。

祖が世を去るとその門人みな即心即仏を唱え、天下またその口吻を真似て実に喧噪を極めた。時に、東寺の如意禅師（祖に継ぐ）この弊を救おうとして言う、「心は是れ仏に非ず、智は是れ道に非ず」と。この語また祖を助けて直指の真風を挙揚するにあずかって力があった。

伏牛自在禅師（祖に継ぐ）は、「即心即仏は、病気もないのに薬を求めようとする句である。非心非仏は、病気に応じて薬を与えようとする句である」と言っている。法常、如意、自在、いずれも祖の骨髄を得たるものである。青は藍より出でて藍よりも青し、と言うが、師に過ぎたる見識あって、はじめて師の真意を伝えるに足るのである。

石頭の道滑らかなり

鄧隠峯、久しく馬祖のもとで修行していたが、ある日、祖に暇乞いに来た。祖は、「どこへ行くか」と尋ねた。峯、「石頭に参ります。」祖は親切に、「石頭の路、滑らかなり」と教えた。峯、会せずして、「かるわざ師のごとく、自在に商量をやって見せます」と言ったが、一歩を挙せずして、すでに他のために転却し去られている。峯、ついに石頭に至り、いきなり頭の坐している禅牀をぐるぐると三度巡って、錫杖を立てて、「是れ、何の宗旨ぞ」と一問を発した。頭、即座に、「蒼天蒼天。」峯、茫然として無語……。帰って祖に告げると、祖は、「もう一度行って問うてみよ」と言って、「彼が一句あるを待って、嘘二声せよ」（嘘は口をすぼめて強く息を出してヒョウという声をなすこと）と指示して峯を逐いやった。

峯はこのつけ智慧を大切に荷なって、得々として石頭に来た。例によって問う、「これ何の宗旨ぞ」と。何ぞ計ら

ん、頭、「ひょうひょう」と嘘二声した。さすがは当時の禅界を祖と共に荷なった一方の驍将である。機前に、峯の五臓六腑を見透しての活作略だ。峯、散々な敗北を喫し、帰って祖に報じた。祖はただ、「我、さきに汝に向かって言う。石頭の路滑らかなり」と言って、他に及ばなかった。峯はどんなにしてもこのことを決せんと、奮起一番した。三度石頭に見えたが、因縁まだ熟せず、空しくまた祖のもとに帰って来たのである。

すでに展べたるはちぢめず

ある日作務の時、峯は車で土を運んで来た。祖はその路上に足を投げ出して坐っているではないか。峯、「邪魔をせずに、その足をのけ。」祖は「すでに展べたるはちぢめぬ」と言ってかえって足を長く伸ばした。すると、峯もまた、「すでに進むものをば退かず」と言って頑強に車を押して、ついに祖の足を引き損じてしまった。

祖、法堂に帰り、斧をかざして、「さきほど老僧の足を引き損ずる奴、出て来い。」峯、たちまちにして祖の前に出で来って首を伸べた。さあ斬れ、と言わんばかりである。祖、覚えず斧を置いた。峯、うまれつき鈍漢なるも求道の心を捨てず、ついに祖の悪手脚のもとに悟り去ったのである。

その後、峯、南泉を尋ねた。泉、目前の浄瓶を指して、「この浄瓶は境である。この境を動かさずに、中の水を持って来てみよ。」峯、その浄瓶を持ち来って、いきなり泉の面前に向かって瀉いだ。看よ潑溂たるこの作略を、さすがの泉も舌を巻くのみであった。

逆立ちのまま死す

峯の死がまた奮っている。倒立して化すと言うから、さかだちのまま死んだのである。不思議なことには、衣の裾がさかだちの足に従って少しも乱れなかった。それのみか、押せども突けどもびくとも動かない。納棺することもで

きず、みな困りきっていると、たまたま峯の妹にあたる尼が来て、「老兄、生きて法規に随わず、死んでまた人を惑わし、世間をさわがすとは何たることぞ」と言って、手を以って推すとたちまちにして倒れ去った。

後に、ある人、このこと如何と晦堂に質問した。堂は「汝立つ時、衣、汝のからだに随うや否や」と反問した。

また、宗曇はこの答話を捉えて、「善知識の相見、数百年の後にあり、まことに異なる哉」と讃歎した。しかし具眼の士ならば容易に看破し得るであろう。

歌鈴上に徹し去る

盤山、ある時托鉢して肉屋の前に立った。その時、一人の客が「精底(生きのいい肉)一斤をくれ」と言うと、主人庖丁を置いて「俺の店に腐った肉はないぞ」と怒鳴った。山、かたわらにあってこれを聞き、豁然として悟った。

また、一日門を出で葬式に出会った。歌男が鈴を振って、「紅輪決定して西に沈み、まだ委せざるに、鬼霊いずこにか行く」と歌うと、幕下の孝子、声を揚げて哭泣した。山、これを見ておのずから心身玲瓏となり、雀躍して帰り、祖に挙似すると、祖は莞爾として肯った。

修行の念に燃えておれば、見るもの聞くもの、悟りの因縁ならざるはない。頂門の眼を開いて見れば、草木瓦礫、ことごとく光を放っているのみでなく、雪隠からも後光がさしている。

蔵頭白、海頭黒

僧、馬祖に問う、「四句を離れ、百非を絶して、西来意を直指せよ」と。四句百非は外道論争の形式で、一、異、有、無に各四句あり、四四、十六となる。これに三世を約すると四十八となり、已起と未起とに約すると九十六となり、それに根本の四句を加えると百になる。宇宙本体の現象に対する迷執を破却せんがために、仮りに設けられた掃蕩的

推論の形式である。ここでは一切の言語、文字と見ればよい。この僧、一担の妄想を荷ない来って、この一問に及んだのである。祖、言う、「わしは今日疲れているから、知蔵のところに行って問うてみよ」と。僧、去って知蔵に問うと、「今日は頭が痛むので、説くことができぬ。海兄（百丈のこと）に問いなさい。」僧、会すること能わず。また百丈に問う、「這裡に到って、却って不会」と。

この三人、共に百非を絶して西来の端的を一句に言い尽くしている。僧、茫然として帰って、祖に告げた。祖は、「蔵頭白、海頭黒」と言った。向上の一路、千聖不伝、ここに到ってはひとりこの僧が会せざるのみではない。これ実に祖が天下の人を踏殺して、天馬駆の名をかち得た恐るべき一句である。

馬祖不安

馬祖、一日石門山に登り林中を経行し、洞中の平坦なところを見、静かに杖を留めて、「我が老骨、ここに帰るべし」と言って庵に戻り、その後間もなく遷化した。その遷化の近づいたある日のこと、院主が見舞にやって来た。「和尚、近日尊候如何。」近頃、ご容体はいかがでござる。祖、ただ一言、「日面仏、月面仏」と答えた。これ、祖、最後の説法である。院主、果してこの句に答え得たであろうか。答え得てこそ、真の病気見舞ということができる。しかし有無の二途に渉っては、白雲万里、遠くして遠い。

雪竇は碧巌百則のうちで最も力を入れて頌している。

三皇、五帝、是れ何物ぞ
二十年来、曾て苦辛す
君がため、幾たびか蒼龍の窟に下る
屈、述するに堪えたり

時の神宗皇帝（宋六代）この意を解すること能わず、これ、我が先祖をそしるものであると言って、『碧巌録』を大蔵経より除いてしまった。しかし、このことあってより『碧巌』はかえって有名になり、またこの則はいっそうやかましく論議されるようになった。宗門の牢関として、今なお雲衲を苦しめている難透の則である。

結び

達磨は「事上に法を得たるものは、処々に失せず」と言っている。南岳が提持せる庵前の一枚の瓦を消磨して、自己本来の明鏡に撞着した祖は、その後衆徒を接するに、また事上を以ってすることが多かった。

獅子は兎を打つに全力を用いるというが、祖は学人を接するに常に全力を以ってした。故に学人も命がけでなければならぬ。その熱喝、瞋拳（しんけん）は鈍鉄をも莫邪（ばくや）と化さねば止まなかった。みずからの足を傷つけて、鄧隠峯を悟り去らしめしがごとき、また、からだごとをたたきつけて水潦を大悟せしめしがごとき、それである。かくのごとく、学人を接するに本分の草料を以ってする活手段は、実に祖を以って嚆矢（こうし）とするのである。これかつての祖師方が夢想だにせざる作略であった。

ここにおいて、達磨の一宗は全く祖の掌握に帰し、おのずから天下を睥睨して江湖の雲衲を傘下に引きつけ、未曽有の活商量が展開された。百三十余人の善知識を打出し得たことは、決して偶然ではなかったのである。烏臼は問うあれば棒を行じ、金牛は十年掌を撫して舞をなし、また王老師の一刀の下に猫児を斬却するがごとき、その機用一ならずといえども、いずれも馬祖屋裡より奪却し来る一作略でしかない。のちの臨済の喝も、徳山の棒も、祖の前にはたちまちにして光を失い、わずかにその後塵を拝しているに過ぎないのである。

もし祖がなかったら、禅の法燈はすでに絶えていたのではあるまいか。禅を学ぶ者、まず祖を知るべきである。

潙山

内藤潮音

一　潙山禅師とその宗風

潙山は中国湖南省長沙の西方百二十支里（中国一里は日本の約〇・七キロ）の片田舎、寧郷県にある山名である。碧層層たる名山で、その高さ三十支里、囲は百四十支里、その山頂は平地で四千畝の沃土であったといわれる。景勝の地であるばかりではなく、この地方を流れる潙川の源をもなしている。

唐の憲宗帝（八〇六―二〇）の頃、湖南の地に司馬頭陀といって参禅のほかに、骨相学や地理学などに造詣の深い僧侶がいたが、行脚の一日この名山を望見してより、痛く心を引かれ、何とかして禅の巨匠を探し求め、もって潙山の主となし、禅の聖地たらしめたいと発願して、諸州行脚を続けるのであった。

当時、馬祖（七〇七―八六）下の高弟である懐海禅師（七四九―八一四）が、江西の百丈山主として、雷名を轟かしていたが、一日司馬頭陀が丈和尚の庵室を訪ねてこう言った。「私は先頃湖南で、潙山という大山を見つけました。一千五百の大衆を尤にいれるに足る名山でございます」といって調査のすべてを物語るのであった。

丈和尚はうなずきながら、「そうか、ではこの拙僧はどうじゃな。」「和尚さんではちと困るんです。」「ほほう、なぜじゃな。」頭陀は言いにくそうに苦笑しながら、「和尚さんは骨人（貧相）ですので――、あの山は肉山（豊かな山）です。もし和尚さんが仮りにお越し下さったとしても、衆徒千人にもみたないでしょう。」「ではわしの衆中に住山の主はないだろうかな。」「そうですな。一つ調べさせていただけませんか。」

そこで丈和尚はただちに侍者をして、衆中第一座（首席）である華林普覚を呼び来らしめて言った。「この人はどうじゃな。」頭陀は普覚に咳払いをさせて数歩あるかせて見て、丈和尚に言った。「和尚さん、せっかくですがこの方ではどうも――。」「そうか、それでは――。」と言って、ふたたび侍者に命じて院の典座（食料係）を務めている霊祐を呼び来らしめて、彼に引きあわせた。

彼は一見するなり、「ああ、この人なら大潙山の主たるにたるお方でございます。」そこで和尚は祐典座に入室を命じて、潙山の主たるべきことを告げ、かつ言うには、「わしはこの百丈山に縁あって教接是れ務めて来た。潙山は大山であるという。お前さんはこれから彼処に行って、吾が宗を嗣ぎ、どうか広く後学の接化にあたっておくれ」と依嘱するのであった。

時に第一座たる普覚はこのことあるを知って、心はなはだ穏かならず、丈和尚の室に出かけてこう言った。「私はかたじけなくも上座に居ります。それだのに、どうして典座たる祐公が選に入ったのでございましょう。お聞かせ頂きとう存じます。」丈和尚は長嘆息して言った。「そうか、よしそれでは大衆に向かって、わしから問題を提起しよう。そしてそれに対しての越格者（優者）に行ってもらうことにしようわい。」

しばらくして丈和尚は手元にあった浄瓶を取り出して地上に置き、大衆に告げた。「喚んで浄瓶と作す事を得ず、汝喚んでなんとか作す」（『無門関』第四十則）と。

浄瓶については異説もあるが、まあ僧侶の持つ日用の浄水器と見てよい。百丈はこの大切な試験を課すのに、経論

や詩偈等をもってせず、手元にあった浄瓶を拈起して選別の具に供したところに、百丈の家風がうかがわれるではないか。さあ、こうなっては経論語録第一の、いわゆる学得底の輩ではおよそ一歯も掛けることができないであろう。禅は学得底の届かぬ、遙かかなたにあることを知るべきである。

覚上座はすかさずトップを切って第一矢を放った。「呼んで木楑と作すべからず」と。――浄瓶で悪ければとて、木の株とも呼べないだろう。木楑（木履）とでも呼ぼうか、いやそれもだめだろう――とでもいったところであろうか。たぶん丈和尚の意中を覗いての答であったろう。いっさいの名目をこの一言で見事払いのけたつもりであったのかも知れぬ。――ともあれ、問は祐典座にも下った。いや、典座の番となったのであろう。

「百丈却って山（潙山）に問う。山乃ち浄瓶を趯倒し去る」と語録にある。水差しともいわず、木楑ともいわず、足で浄瓶を蹴飛ばしてサッサと出て行ってしまった。「三斗の溜飲一時に下る」思いがする活作略ではないか。

一抹何かしら名目にこだわっている感のある上座には、あるいは大潙山が目前にちらついたのかも知れぬ。祐典座に至っては「万里烟塵を絶つ」とでもいおうか、眼中一塵の遮ぎるものとてもない。いわんや潙山をやで、まさに霊祐見得底まる出しの端的である。言語道断心行所滅とでもいおうか、「一拳に拳倒す黄鶴楼、一趯に趯翻す鸚鵡洲。」まことに讃歎に余りあるはたらきではないか。

他の大衆は、ただ目を見張って浄瓶を見つめているだけで、続く者さえもなかったらしい。丈和尚笑って言う。
「第一座山子に輸却せらる。」――第一座は潙山にしてやられたわい――と。

このような因縁で、とうとう霊祐は選ばれて潙山の主となり、これより霊祐を呼んで、潙山禅師（七七一―八五三）と称するに至ったのである。

世の中は皮肉なもので、眼中一塵もとどめぬ禅師の双肩に、大潙山という重山がのしかかって来て、これから言語に絶する辛酸苦修を、つぶさに嘗められるのであるが、ここでしばらく師の閲歴と宗風といった方面について述べて

みたい。

師は諱（実名）を霊祐といった。福州長谿の人で俗姓は趙氏、年十五にして出家せられ、本郡建善寺の法常律師によって剃髪、杭州の龍興寺において大小乗教典を研鑽せられている。二十三歳の時、江西の百丈懐海禅師に参じたのであるが、これが潙山にとってまことによい師資（師弟）の出遇いとなったのである。

百丈一見するなり、その法器であることを見抜いて入室（参禅）を許した。後に至って「参学の第一座に居る」と記されている（『潙山禅師語録』）から、その辛酸の程も窺われる。

百丈会下にあってのある晩であった。師、丈和尚に侍立して夜も更け行く時、丈和尚が師に向って言った。「炉中を撥いて火が有るか、無いかをよく見届けて置いておくれ」と。師は命のごとく炉中を隈なく調べ終ってから、丈和尚に言った。「和尚さん、炉中に火が少しもございません。」

百丈はすかさず炉中をかきまわして、胡麻粒大の火をつまみ上げて彼に向って言った。「お前さん、今火が少しもないと言ったな。これは何だ（這箇聻）！」師はこの一言に開悟するところがあり、所解（開悟の所）を呈したとあるが語録には記されていない。

百丈は言葉を続けて、「仏性の義を識ろうと思えば、常に時節因縁を観ずべきである。時節因縁によって忽然として悟ることができるものだ。あたかも今まで忘れていたものを思い出したというように。またお前はあくまでお前であって、決して別人ではないということを知るがよい。」

祖師方も言っている。「悟了は未悟に同じく、無心もまた無法である」と。「本来の心法はもとより自分に具足していることを知って、以後よくこれを護持して行っておくれ。」

恩師丈和尚の慈訓に潙山は、ただ涙の滂沱たるものがあったであろう。

前述のごとく、潙山は勝景の名山ではあるが、なにぶん人里離れた片田舎で、「酒屋へ三里、豆腐屋へ五里」といっ

た僻地でさえ、潙山の地にくらべればまだまだ繁華な地ともいえよう。山中友とするものは、ただ猿鹿のたぐいと山雲とのみ。日常食するものとては橡の実、栗の実、それとわずかに耕作によって得た野菜のたぐい。かくして坐禅三昧に日を過すこと五、七年と語録にあるから、かれこれ十年ばかりも、聖胎長養（悟後の修行）しておられたらしい。ようやくにして山下の住民、山上にこの師あることを知り、来山して道を聞き、供養を捧げる者もできてきたのは、師が住山数年後のことであった。懶安上座をはじめ、数僧が百丈山から来て師を輔佐するに至ってから、禅要を問う者、日に月に多くなった。「桃李もの言わず、下自ら蹊を成す」の喩、これより天下の禅客この巨匠の炉鞴（室内）に入らんとして雲集し、ついに千五百の大衆、堂にみちみつの盛況を呈したのであった。

時の宰相裴公、師の禅風を慕って来山し、禅の玄奥（奥義）を問うに至って、ここに大伽藍（大寺院）の建立を見たのである。時は憲宗帝十五年（八二〇）、師はすでに歳五十の齢を重ねておられた。

奏して同慶禅寺と号したのである。

師は一日上堂して衆に示して言う。

「道人の心は質、直にして偽りなく、表裏あることなく、露も偽りの心、行があってはならぬ。四六時中、見聞に関しては尋常であって、ことさらに立ち入って見聞することを欲してはならぬ。だがまた、特に見聞知覚を避けようとすることもまちがっている。感情や物慾に支配されることがなければ、正心が得られるのである。

日常において、種々の悪覚や情見（感情的見解）、妄想などがなければ、あたかも秋水の清浄であるように、自心もまた清浄になり得るのである。この人を喚んで道人ともいい、また無事の人とも名付けるのである」と、説破された。

時に一僧が進み出て質問して言う、「頓悟の人でもその上にまだ修行しなければなりませんか」と。師は言う。

「もし真にその根本を悟得したなら、その人は自ら時を知るであろう。修と不修とは両頭（有無是非）二辺（相対）の語である。今初心の者が、何かの縁によって頓悟することがあっても、猶無始曠劫（天地開闢以来）の習気(習慣)

を、にわかに浄めることができぬ。だから現在の流識（意識の流れ）を浄めねばならぬ。これが即ち修である。見聞に従って真理に入り、聞理深妙にして心が円明であったなら惑地（迷い）に居ることもない。仮令百千の妙義があってもその得、不得はもはや時間の問題となろう。」

これを要約すれば、実際理地には一塵をも受けず、仏事門中には一法をも捨てず、もしまた単刀に直入すれば、凡聖（分別無分別）の情尽きて体露真常であり、理事（平等差別）不二である。これ即ち如々仏（真仏）である」（『潙山禅師語録』）と。

まことにむずかしい説法であったが、あえてここに引用した所以のものは、後章にある師資商量とあわせて、潙山禅師の宗風の一端を把握して貰いたい婆心からであった。

師はまた言う、「得法がその師に等しいのでは、師の徳を半減する。師を凌ぐこと百尺（百倍）なるに至って、始めて真の弟子たるに足る」と。こうしたきびしさと、意気とをもって接化に当られたので、一騎当千の巨匠輩出し、嗣法の弟子四十三名。仰山慧寂、香厳智閑、径山洪諲、霊雲志勤、益州広大、九峰慈恵らはその尤たる禅匠である。中でも出藍の誉高い仰山とは師資唱和して宗風とみに振い、禅宗五家（臨済、雲門、曹洞、法眼、潙仰）の一たる潙仰宗の祖として、天下を風靡したのであった。

師はまた、晩年衆徒のために警策一巻を著わして、大衆の警としているが、世にこれを『潙山警策』と呼んで、禅者に親しまれている。

世人、師の宗風を評して、「方円黙契」といい、あるいは「父子唱和、明暗交馳して語黙を露わさず」とか、また五家評唱（『葛藤集』上）には、「断碑古路に横とう」など、簡潔な評語をもって、その宗風をあらわしているが、皆大同小異で、いずれもその宗風を見事謳い得て余りがない。なかんずく、「断碑古路に横とう」は公案として、室内の調べとなっている。わざと解を避けるわけでもないが、各自の参究により、その宗風を味得して貰いたいのである。

なお一言加うべきは、前述の「実際理地には一塵をも受けず、云々」の対句は、排仏家として世に知られている朱子（一一三〇―一二〇〇）ですら讃歎して止まなかったという。潙山の家風を知る名句として、今なお禅界に宣伝されているのも、ゆえなしとせずというべきであろう。

二　師資商量（師弟の問答）――十則――

一　潙山仰山と共に茶を摘む

潙山が一日仰山と共に茶園に出て茶摘みをしていた。当時中国の禅家では、僧院の物資はほとんど自給自足、僧侶たちの作務で補っていたものである。今日は師弟総出の茶摘みであったらしい。

時に潙山が仰山に向って言った。「今日は朝からお前さんと茶摘みをしているが、時折お前さんの声だけが聞えるが、姿がいっこうに見えぬが――。」これを聞くと、仰山は何とも言わずにいきなり茶の木をバサバサとゆすった。するとと潙山は言った。「お前さんはたしかに用（はたらき）を得てはいるが、体（本体）を得てはおらんわい」と。すると仰山が初めて、大声で言った。「おかしいですね、では和尚さんはどうですか。」「師良久す」とある。無論潙山は一言も発しないでの良久である。室内ならさしずめ坐禅の態であろうが、ここは茶畑だから黙然として、直立不動の態であったのではなかろうか。それを見て仰山が言った。「和尚さんはただ体を得ておいでのようだが、用を得てはおられませんわい」と。潙山が言った。「知ったふうなことを言う奴だわい。だが、今日のところ三十棒は許しておこうわい」と。仰山はすかさず言った。「和尚さん、三十棒なら私が頂きます。しかし私の三十棒を誰れが喫（阿誰喫）するのでございましょう。」師はこの言葉を聞くと、嬉しさをかみしめながら声だけはわざと荒らげて言った。「わかったふうなことをぬかすやつじゃわい。だが、ともかく三十棒は放しておくぞ。」（『潙山禅師語録』）

参――この作略を評して白雲端禅師は次のように言っている。

「父子相投じ意気相会う。機鋒互換、啐啄同時（内から―啐、外から―啄）、然りと雖も是の如し、畢竟如何、体用道い得て双全し。潙山汝に許す三十棒、また是れ養子の縁」と。含味してほしい。

二　獅子弄得

雲嵓（七八〇―八四〇）が一日潙山を訪ねた。時に潙山が語話のついでに彼に問うた。「承りますと、あなたが薬山（七四五―八二二）に居られた時、獅子を弄得されたと聞きましたがほんとうですか。」「ええ、ほんとうです。」「それなら何時でも弄得されますか、また休めなさる時もございますか。」雲嵓が言った。「それゃ、弄得しようと思えば弄しますが、休めようと思えばいつでもやめます。」「では休められた時、獅子はどこに在りますか。」嵓いわく、「休めた、休めた（置也、置也）。」（『潙山禅師語録』）

参――鈴木大拙博士の言に「禅問答は思いもよらぬ方面から、思いもよらぬ方面へと動いて行く。分別や説明の面にのみ滞っている限りその動きの中へはいられぬ」と。雲嵓の「休めた、休めた。」これ以上に出られぬところに博士の言が思い合されるではないか。

三　業識茫々

潙山一日仰山に向って尋ねた。「もしここに一人あって一切衆生只業識茫々（煩悩、妄想で一ぱい）として本の拠るべき所ありや、否や。と問うたら、何と答えたものだろうな。」仰山が言った、「もし僧が参りましたら、呼んで尋ねてみましょう。某甲（たれそれ）と。もし僧が振り返ったら、またそこで言ってやります。是甚麽と。そこで彼が擬議（ハッとする）するのを待って、重ねて言います。唯業識茫々たるばかりでなく、また本の拠るべき所も無いで

はないか」と。潙山は満足げに言った。「それでよい。それでよい。」（『従容録』）

参——釈尊曰く、一切衆生は如来の智慧徳相を具有す（仏性遍在）。亦曰く、衆生は妄想執着の為に悟る事が出来ない（業識茫々）と。此の仏性と業識と、迷いと悟りと、水と氷と是れ同か是れ別か。諸賢以って如何となす。

四　香厳撃竹

潙山が一日香厳に尋ねた。「お前さんが、百丈先師の所に在って、一を問えば十を答え、十を問えば百を答えたということを知っている。それはお前さんが、聡明で怜悧であった証拠だ。だが、分別上の意識を以って知解したのでは、禅の悟りとは遠い。今その分別を離れて、父母未生時（混沌未分時）、試みに一句言ってご覧」と言われて、香厳はただ茫然としてしまった。

答うべき見解が出て来ないのであった。仕方なしに寮に帰って、平生読破して置いた経論、語録のあれこれをあさって見たが、対うべき一句も摑めなかった。そこで自ら嘆じていわく、ああ画餅はついに餓に充たぬ、と、学得底の役にたたぬことを嘆いた。やむなく、師の許に来て言った。「和尚さん、何卒私のためにお教え下さいませ」と。潙山が言った。「もし今、わしがお前さんに説き聞かせたら、後日お前さんはきっとこのわしを罵倒するであろう。わしの説く底はこれわしのこと、ついにお前さんと何の関係もないことだよ」と、香厳はここに至って、返す言葉もなく、しおしおと寮へ帰って行った。そして読破した経典のことごとくを焼却してしまった。ああ、自分はだめなのだ。もう今生で仏性などを学ぼうとは思わない。これから粥飯僧（飯食い坊主）となって、心身を労すること（見性）から遠ざかろう、と決心して泣く泣く潙山の許を辞した。潙山も、また強いて止めようとはしなかった。そして南陽の慧忠国師（嗣法六祖、七七五寂）の遺跡に至って、堂守となって、忠国師に仕えていた。見性悟道を思い切ったとはいえ、百丈会下はもとより、潙山会下でも越格といわれた彼のことだ。常に如何如何と念じ来り、念じ去っていたで

あろうことは火を見るよりも明らかである。

ある日山中で草木を切り払い、瓦礫（瓦や小石）を投げ捨てた拍子に、小石が竹に当ってカチン！と鳴った。まさに霹靂（へきれき）の一声である。思わずハッとして、ただ茫然として佇んだ。語録には「忽然として省悟す」とある。香厳は堂に走り帰って沐浴し、香を焚いて遙かに潙山を拝して言った。「和尚大慈、恩父母にこゆ。そのかみ若し我に説破せば、豈（あに）今日の事あらんや」と。即ち頌を作る。（『潙山禅師語録』）

参——経にいう、「仏性の義を識らんと欲せば、当（まさ）に時節因縁を観ずべし」と。（秋月龍珉著『公案』を参照）

五　潙山百丈に侍立す

潙山、五峯、雲嵓の三僧が百丈和尚に侍立していた。その時丈和尚が潙山に言った。「お前さん、一つ咽喉も唇吻（くち）も開けずに何とか一言いってごらん」と。潙山が言った。「お願いですから和尚さん一つ言って見て下さい。」丈和尚は言った。「お前さんに言ってやることは易いが、もし言ってやったら、わしの児孫が絶えてしまうであろう」と。（『碧巌録』）

参——潙山が百丈和尚の腹の底まで勘破（かんぱ）（見ぬく）しながら、涼しい顔で反問している。このような漢を、白拈賊（びゃくねんぞく）（ひるぬす人）とも、老賊ともいうのだ。まことに恐ろしい漢ではある。

六　一粒米を拾い挙げる

石霜（せきそう）が潙山に来て米頭（べいじゅう）（食料係長）となっていた。一日彼が米を篩（ふ）るっていた時、潙山が出て来て言った。「施米（せまい）じゃからな、こぼさぬようにしろよ。」石霜は、「はい、かしこまりました、決してこぼしは致しませぬ」と素直である。潙山はすかさず、地上に落ちていた一粒の米を拾い上げて言った。「お前さん、今こぼしはせぬと言ったな。

これは何だ(這箇(しゃこ)聻(にい))！」
石霜は一言も無かった。いきなり「お面」と一本取られたからであろうか。潙山はなおも言葉を続けて、「この一粒の米を軽視してはならぬ。百千万粒といえども、この一粒より生ずるのだからな。」その時石霜は言った。「百千万粒この一粒より生ずと、よくわかりました、ではこの一粒の米は全体どこから生ずるのでございましょう。」
潙山はこれを聞くと、大口開けて呵々大笑し、あたふたと方丈へと帰って行った。(『葛藤集』)
参――石霜の反問に会うて、潙山が嬉しさのあまり笑いが止まらなかったであろう。脱兎のごとき反問の鮮かさ！この師にしてこの弟子あり、この弟子にしてこの師あり。噫。

七　夢を原ね合わす

一日潙山が居眠りをしていた時、仰山が来たので、師はわざと顔を壁の方に向けていた。仰山が言った。「和尚さん、何をしておられるのです。」潙山はつっと立って言った。「わしはたった今、夢を見ていたのだ。お前さん一つどんな夢だったか原(たず)ね合せて見てはくれないか。」仰山はただちに盥(たらい)に水を入れて持って来て言った、「和尚さん、どうぞこれでお顔でも洗って下さいませ」と。しばらくすると今度は香厳がやって来て、また、仰山と同じ質問をした。師もまた仰山と同じことを彼に告げて言った。「寂子(じゃくし)(仰山)は今すんだところだ。今度はお前さんの番だ。一つ頼むよ」と。香厳がまもなく一服の茶を点(た)て、持って来て師に言った。「和尚さん、どうぞ一服召し上れ。」潙山は感に堪えぬおももちで言った。「両人の神通力は鶖子(しゅうし)(舎利弗(しゃりほつ))、目連(神通力第一人者)にも勝っているわい。」(『五家参詳要門』第四)
参――見事な父子唱和の一曲を、潙山の最高峯たる両人によって、いとも鮮かに演出し尽くされた。潙仰宗の妙境！　ただただ讃嘆礼拝のほか、道はないではないか。

八　潙山の法道

潙山が坐禅をしていた時、仰山がやって来て尋ねた、「和尚さん、百年の後（死後）人が来山して、先師の法はどうでございますか、と尋ねる者がありましたら、何と答えたらよいのでしょうか」と。潙山が言った。「腹がへったら飯を食うだけだわい、と言え。」仰山が言った。「そんなことなら犬や猫でもしているではないか、と言ったら何と致しましょう。」師いわく、「その人はまことに立派な和尚であるわい。」仰山はこの言葉を肯って礼拝した。潙山が言った。「錯って挙似してはならぬぞ。」（『潙山禅師語録』）

参――平生心是道！　もし外に向って一知一解するようでは、およそ禅道とは没交渉であろう。

九　潙山一日院主を喚ぶ

潙山が一日院主を喚んだ。院主は「はい！」と答えて「ご用でございますか」と罷り出た。すると潙山が言った。「わしは院主を喚んだのに、お前さんが出て来るとはどうじゃな。」院主はこの一言にぐっとつまって、ただ目を見張るだけであった。（『潙山禅師語録』）

参――この院主に代って曹山和尚が後に代言して言った。「和尚さんが私をお喚びではなかったのでしょう」と。試みに問う。諸賢なら、何と言うぞ。

十　水牯牛

潙山が一日上堂して大衆に言った。「老僧が死んでから後、山下の農家で一頭の水牯牛（水色の雄牛）となり、潙山僧某甲と五文字が左の脇に書かれてある。この時これを潙山僧だと言ったら間違いで、牛であるし、水牯牛だと言

えばまた、潙山僧だとも言える。さあ、この時このものを何と喚んだらよいであろうか」と。その時仰山は一言も発せず、ただ恭しく礼拝して出て行ってしまった。（『葛藤集』）
参――試みに諸禅師の一句を聞こう。
雲居膺曰く、師に異号無し。
南塔涌曰く、一千五百の善知識、只一半を得たり。
寧勇曰く、和尚一等是れ泥に入り、水に入る。
乞う、諸賢、諸禅師に続いて一句作麼生！

三　むすび

潙山禅師、宗を揚げ、教化を敷くことおよそ四十余年、幾多の巨匠を輩出し、炉鞴に入るものその数を知らず、大中七年（八五〇）正月九日、坐を敷き、盥漱（身すすぎ）を了えられ、怡然（にっこり）として寂（死去）せられた。寿八十三歳、臘（僧となって）六十四年、大中帝が諡をされ、大円禅師と号したてまつる。塔に曰く、清浄。（『潙山禅師語録』）

趙州

秋月龍珉

一

趙州従諗（七七八―八九七）は、南泉普願（七四八―八三五）の門人で、曹州郝郷の人、姓は郝氏。南泉に嗣法して、北地にあって独特の禅風を挙揚した。
その伝および語は、『景徳伝燈録』巻十、『祖堂集』巻十八、『宋高僧伝』巻十一、『古尊宿語録』巻十三等に見える。
筆者はかつてこれに少々創作めいた潤色を加えて、次のように紹介したことがある。――
南泉老師は長々と寝そべっておられた。百丈・西堂とともに馬祖門下の三大師と称された老師であったが、住庵三十年、坐を組んで山を下らず、晩年ようやく大夫陸亘の懇請をいれて、初めて出でて士大夫のために説法された。おそらくこれは、老師がまだ南泉山に住庵して間もない頃のある冬の日のことであった。
実はゆうべ、曹州の扈通院の和尚が一人の沙弥（まだ具足戒を受けず、一人前の僧としての資格を有しない小僧）を連れてきて、ぜひ老師の弟子にという話であった。今朝その小僧が隠寮（師家の住室）へ挨拶にくるはずである。南泉老師は窓越しに遠山の無限の雲のたたずまいを見るともなしにながめながら、なぜか今朝に限って容易に起き上ろうと

はされなかった。昨夜の扈通の和尚の話では、何でも幼くして父母に死に別れて孤児となり、扈通院に投じて稚髪をそって沙弥となったのだという。今度和尚がわざわざ曹州からこの池州の南泉山まで出むいてきたのも、この子の法器（仏法の為になる人物）たるを知って、これを師兄（法の兄）南泉の手に託そうためであるという。

「お前どこから来たか。」

やがて入ってきた沙弥に向って、老師はふりむきもせずに、いきなり寝たままこうたずねられた。まず、どこからきたか、と問う。これは例の師家（禅の有資格の指導者）が新到の学人（修行者）の器量を見ようとして放つ第一の矢である。相手の答え方一つで、すぐにその人物を見て取るのである。しかし青年の答は素直で正直であった。

「瑞像（院）から参りました。」

「なに、瑞像じゃと。ほう、お前もまた何か瑞像（めでたいすがた）を見たというのか。」

すかさず老師の第二の矢が飛ぶ。この時、青年の眼がキラリと光った。

「別に瑞像は見ません。ただ即今目前に臥如来を拝しているばかりです。」

そっと南泉の非礼をついた。もはやこの青年沙弥がただものでないことは明らかである。

南泉老師はここで初めて起き上って、青年の面を見つめた。そして改めて問うた。

「お前はもうこれという心にきめた師匠があるか。」

「はい、ちゃんとございます。」

「その師匠はどこにおるか。」

この時、青年はずいと進み出て、叉手当胸、身をかがめて問訊の礼をしていった。

「冬も真盛り厳寒のみぎりでございますが、老大師には誠に御健祥のていを拝し、真にめでたい限りでございます。」

私の師匠はあなたの外にはありませんと、すかさず目前の南泉老師を、もうわが師匠と決めてしまった挨拶である。

南泉老師は深くこの青年の器量を愛して、ここに改めて本格の参禅入室を許された。この青年沙弥こそ誰あろう、後年中国・日本の禅者たちに「趙州古仏」と敬慕された趙州従諗禅師その人の、おそらくはまだ十六、七を幾つも出ない若き日の姿であった。（小著『禅学ノート』教育新潮社刊参照。）

こうして南泉の弟子となった趙州は、ただちに嵩岳の瑠璃壇に上って受戒し、またその足で南泉山にとって返して、正式に禅僧としての修行を始めた。趙州はあるとき南泉老師にたずねていった。

「どんなのが道でしょうか。」

南泉は答える。

「ふだんの心がそれじゃ。」

「ふだんの心が道なら、別に修行することも要らぬようですが、やはり心をそれへ向けて修行してよいでしょうか。」

「道を外に見てそれをめざして修行しようと、心を向うに動かせば、すぐに背いてしまう。」

「でもそれを得ようとして修行しようとしなかったら、どうしてそれが道だということが分りましょうか。」

「分ったといってもほんとの自覚ではないし、また分らぬというなら何の自覚もないわけだ。道は分るとか分らぬとかに属しないのだ。もしほんとに何々しようとするはからいを越えた真の道に達したら、それはちょうど虚空がからりとして空であるようなものだ。そこではああだのこうだのということなどできはしない。」

趙州は南泉のこの一言ではっと悟って、明月のような心境が開けた。時に若冠十八歳であったという。天成の法器というべきであろう。（『無門関』第十九則「平常心是道」参照。）

このの ち趙州は、南泉に親しく随侍すること実に四十年にも及んだ。そしてついにその法を嗣いで歴代の祖師位に上ってからも、なお南泉山を中心に諸処に参禅しつつ、聖胎長養（悟後の修行）に努めたが、その五十七の年、師匠南泉が没すると、先師の喪に服すること三年、齢六十にして初めて一人だちの禅者従諗として、改めて行脚の旅に出た。

この再行脚の時の趙州の誓いの言葉が、有名な

「たとえ七歳の童子でも、もし私より勝れている者には、かれについて教えを乞おう。たとえ百歳の老翁でも、もし私に劣る者には、私はその人に向って教えを説こう。」

というのであった。

この間の諸禅匠たちとの問答もいくつか伝えられている。二つ三つ紹介してみると、

趙州が行脚して臨済院へ着くと、ちょうど臨済(?—八六六)が脚を洗っているところに出くわした。趙州は型通りにたずねた。

「祖師達摩大師がインドから伝えられた禅の極意は如何?」

臨済は答えた。

「わたしはちょうど脚を洗っているところです。」

平常心これ道、脚を洗うこの外に何の祖師西来意がありましょうというのであろう。趙州は近づいて、耳を傾けて聞くようすをした。何といわれた? 老僧よる年波でこの頃とんと耳が遠くてな、と空とぼけてみせたのである。しかしその手にのる臨済ではない。

「二杯めの汚水をまき捨てようとするところですぞ。老僧そこをおのき下さい。」

先輩への礼を失せず、機鋒を見せた臨済のこの答に、趙州は何もいわず、さっさとその場を立ち去って行った。

(『臨済録』「勘弁」参照。)

趙州が雲居(うんご)の処へ行った。雲居がいう。

「いいお年をして、どうして住職なさらないのですか。」

「どこかいい処がありますかな。」

「山前に古寺の跡があります。」
「そんなら、和尚自分で住職しなされ。」
今度は茱萸の処へ行った。茱萸もいう。
「いいお年をして、どうして住職なさらないのですか。」
「どこかいい処がありますかな。」
「いいお年をして、自分の住処も御存知ない。」
趙州は苦笑して言った。
「三十年馬に騎ってきて、今日は驢馬の奴に放り出されたわい。」
趙州が投子大同（八一九—九一四）にたずねた。
「大死底の人、却って活する時、如何？」
投子は答えた。
「夜行を許さず、明に投じて須らく到るべし。」（『碧巌録』第四十一則「趙州大死」参照。）
ちなみに、良寛に左の歌がある。
月よみの光を待ちて帰りませ　山路は栗のいがの多きに
こうして諸方に参禅問法すること二十年、八十歳になって始めて北地の趙州（地名）観音院の住職となり、それから百二十歳まで説法教化して、唐の乾寧四年（八九七）十一月二日、右脇にて寂したと伝えられる。（『伝燈録』巻十。）なお、『古尊宿語録』所収の「趙州真際禅師行状」には、「戊子の歳十一月十日、端坐して終る」とある。この戊子を宇井伯寿博士は九二八年に取っていられるが、戊子（九二八または八六八）はあるいは戊午（八九八）の誤りと見て『伝燈録』の八九七説に従っておく。

二

趙州禅の宗風は、五家七宗（潙仰・臨済・曹洞・雲門・法眼の二宗に、臨済下の黄龍・楊岐の二家）の外に卓立していて、古来「趙州の口唇皮禅」といって、棒・喝というような荒々しい機鋒を用いないで、ただ三寸の舌先でどんなはげしい修行者でも自由自在に教化してのけた。日常の言語が、そのまま禅味を帯び、禅機をはらんでいた。中国宋代の雪竇禅師も、「孤危立せず道方に高し」と称揚しておられ、わが国の道元禅師のごときは、「稽首す趙州真古仏、趙州以前に趙州なく、趙州以後に趙州なし」とまで傾倒しておられる。近くは明治以降最大の禅匠の一人と謳われた少林窟飯田檮隠老師が、「どうか今時この口唇皮の宗風がほしいものじゃ」と、みずから日本の趙州をもって任ぜられ、ガリ版刷の講本まで作って『趙州録』の提唱を志されたが、酒のために不幸短命にして斃れられた。またわが鈴木大拙先生が深く趙州に私淑せられ、『趙州録』を愛読されること多年、その邦文英文の著書のほとんど到る処に趙州の言葉を引用をしておられることは、人のよく知るところである。

およそ禅の修行をするほどの者なら、誰でも一度はぶっつかって血の汗をしぼるであろう「狗子仏性」の公案を初めとして、茶室の床の間によく見かける「喫茶去」の語など、趙州の公案は今日なお数多く生きている。「宗門第一の書」と称せられる『碧巌録』の中には、百則中に十二則も趙州の公案が出てくる。

以下、「口唇皮上に光を放つ」といわれ、「趙州舌頭に骨なし」と称せられる、問答の数々を『趙州録』から手当り次第に抜いてみる。

問「十二時中、どう心を用いたらよいでしょうか。」

答「お前たちは十二時に使われる、わしは十二時を使うことができる。お前どの時を問うのだ。」

尼が問うた。
「沙門の行とは？」
趙州「子を生むな。」
尼「老師と関係のないことです。」
州「わしがもしお前と関係があったら、どうして沙門といえようか。」

問「修行している人も、鬼神に測られましょうか。」
答「測られる。」
問「どこに過があって測られるのですか。」
答「過は外に求めるところにある。」
問「そんなら修行はいたしません。」
答「いや、修行せよ。（外に求めない修行を。）」
問「衲衣下の事（禅僧として勤むべき事）は？」
答「みずから瞞くな。」
問「どんなのが禅定というものですか。」
答「不定。（定に腰をすえぬことだ。）」

問「どうして不定が禅定なのですか。」
答「活物、活物。(禅は活き物だからだ。)」
問「大難が到来したら、どう回避しましょうか？」
答「大難こそ正に好時節じゃないか。」
問「およそ言句があれば、手をあげても足を動かしても、すべて私の網の中に落ちます。これを離れて、老師何かおっしゃって下さい。」
答「わしは御飯がすんだが、まだお茶をいただかぬ。」
問「どんなのが老師の家風ですか。」
答「わしは耳が遠い、もっと高声で問え。」
僧がふたたび問うと、師はいった。
「お前はわしの家風を問うたが、わしは却ってお前の家風が分った。」
問「私は新参者で、禅門の事は何も分りません。」
答「おまえ、名は何という。」
問「恵南(えなん)と申します。」
答「ちゃんと分っているじゃないか。」

問「寸糸を掛けない時は如何?」
答「何を掛けないのだ。」
問「寸糸を掛けないのです。」
答「なんだ掛けているじゃないか。」

問「空劫中、誰が主人公ですか。」
答「わしがここに坐っておる。」
問「どんな法を説くのですか。」
答「おまえの質問に答えておる。」

問「法・報・応の三身中、どれが本来の身ですか。」
答「一を欠いても、いけない。」

問「悟った人は如何?」
答「正に大いに修行する。」
問「老師も修行されますか。」
答「衣をきたり飯を食ったりする。」
問「それは普通のことです。修行とは?」

答「お前まあいうてみよ、わしは毎日何をしているか。(著衣喫飯すべて修行じゃないか。)」

問「どんなのが道場ですか。」

答「お前は道場からきて道場へかえる。身ぐるみ道場である。どこに道場でない処があろう。」

問「どんなのが仏道向上の人ですか。」

答「ただこの耕牛をひく者がそれだ。」

問「老師はどなたに法を嗣がれましたか。」

答「従諗。(南泉に嗣法したことが従諗に嗣法したこと。)」

問「もしよその人に、趙州はどんな法を説くか、と聞かれたら、どう答えましょうか。」

答「塩は高く、米は安い。(安い自分の米を売って、高いお上の塩を買う。)」

問「どんなのが一句ですか。」

答「両句。(一即多—明白即揀択。)」

問「ただ仏お一人だけが善知識であるというのは?」

答「悪魔の語だ。」

問「無為（無心）とは？」
答「それは有為（有心）だ。」

問「老師の家風は？」
答「屏風は破れたが、骨格はまだ存している。」

問「盲亀が浮木にあう時は如何？」
答「偶然の事ではない。」

問「どんなのが道ですか。」
答「垣の外がそれだ。」
問「その道をたずねたのではありません。」
答「では、どの道だ。」
問「大道です。」
答「大道は長安の都に通じている。」

問「犬にも仏性がありますか。」
答「家々の門前は、長安に通じている。」

劉相公（りゅうしょうこう）が観音院に訪ねてきて、趙州が地を掃いているのを見て、
「老師のような大善知識がどうして塵を掃うのです。」
師「外から来るからだ。」
問「清浄（しょうじょう）の伽藍（からん）に、どうして塵があるのですか。」
答「そら、また一点とんできた。」
問「どんなのが趙州の正主ですか。」
答「わしは従諗じゃ。」
問「どんなのが仏ですか。」
答「お前は何人だ。」

三

いつだったか、何の気もなく鈴木大拙先生の机辺の『趙州録』を開いてみたことがある。中巻の二十丁の表に、たしかに先生の例の独特の筆跡で、行間に次のような一行の朱記があった。
云く、「宗教生活ノ真髄ハコレニ外ナラズ。」
いま参考にそこの本文を引いてみると、
有婆子問「婆是五障之身、如何免得。」

師云「願一切人生天、願婆婆永沈苦海。」

の章である。そして「願」以下の十三字に、同じく朱で傍点が付してあった。

ここまで読めば、もう熱心な先生の読者なら、「ははあ、あれだな」と、心中ひとりうなずかれるところがあるに違いない。春秋社版の『鈴木大拙選集』第十一巻九十一頁を開いてみてほしい。そこに次のような一節がある。――

趙州従諗はまた唐代の禅者であるが、その人に左のごとき問答がある。崔郎中という高官の人がたずねた。

「あなたのような大善知識でも地獄へ堕ちることがありましょうか。」

「それはある、自分はまっさきに入る。」

と趙州は答えた。

「どうしてそういうことがありましょうか。」

「自分が入らなかったら、あなたにお目にかかるわけには行かないのだ。」

またあるとき老婆がたずねた。

「女人は五障の身だと申しますが、それはどうして免れられましょうか。」

「だれもかれもみな極楽へ行ってくれ。わしだけはいつまでも苦海にいたいものです。」

(ちなみに、「わしだけ」は「あなただけ」または「おばあさんだけ」の誤り。従って次も「いてほしいものです」とあるべきであると思って、ある日先生に聞いてみたら、先生は「いや、そこはわしに意見があるのだ。趙州のこの答は、趙州がばあさんになり代って答えている、とわしは解するのだ」と言われた。)

これが趙州の答えであった。禅者の大悲心はまた独特の風調があるといってよいと思います。いずれにしても大悲心が覿面(てきめん)に認得せられないかぎり、法界の風光は望めません。(『仏教の大意』。)

これは先生が昭和二十一年天皇皇后両陛下に進講された折の草稿を元にして起稿された論文の結びの一節であるが、

先生にはまた別に「趙州禅の一特性」という好編があって、かつて角川版の『仏教講座』の中にも納められたが、読者はいま春秋社版の『大拙選集』第二十六巻で容易に読むことができる。

その中で先生は、前の「願わくは一切の人の天に生ぜんことを。願わくは婆婆の永に苦海に沈まんことを」という趙州の言葉を引いて、

「これは代受苦の本願である、弥陀弘誓の願である。禅者はややもすると、知的面を強調し偏重するように見える。趙州のごとく真正面から代受苦を直説する者は少いようである。『趙州録』にはこの大悲面がよく現われている。霊性的自覚といっても、般若の論理の色合が余分に見えるようだが、実は大智がすなわち大悲というところに留意してほしいのである。」(これはいつ頃の筆記か不明。「多分戦争中のものか」と先生自身書いていられる。)

筆者はかつて自身編集を預っている「大乗禅」誌の巻頭言に、「ホンモノとウソモノ」という一文を草し、その中で「禅者の大智見といい大定力といっても、その大機大用がすなわち大悲心として、その人の血肉となってにじみ出るのでないかぎり真正の禅ではない。そこに禅者のホンモノとニセモノとを選り分ける一つのメドがある」という意味のことを書いたことがある。先生は非常に喜ばれて、「あの号の余部があったら、少しわしにくれたまえ、みなに読ましたいから」といわれた。それは一つには私の雑誌を紹介してやろうという先生の好意でもあったと思うが、一見冷たく澄んで知性的に見え、またある意味では実に思いい切りの速かなところのあるその人柄や学風の底に、先生の熱い涙がひそむことを知る人は、果して幾人あるであろうか。

筆者は先生の晩年八年間、毎週のように先生を訪ねて教えを受ける幸運に恵まれたが、ある時ふと思いついて――それは先生が九十五歳で急逝される一、二週間前だった――たずねてみた。

「先生がこれまで読まれた本の中で、一番心に残る書物は何ですか。」

「それは『趙州録』だ。」

先生は言下にそう答えられた。
「『趙州録』のどこですか。」
と進んで問うと、先生は言われた。
「婆さんが、女は五障の身だというが、どうしてそれを免れましょうか？　と問うだろう。それに答えて趙州はいうね。たれもかれもみな極楽へ行ってくれ。わしだけはいつまでも苦海にいたいものだ、と。あれだ、あれが一番だ。極楽は行ききりにする処ではない、とわしはいうのだ。極楽はちょっと行って、すぐ戻ってくる処だ、とね。仏教は自分ひとり極楽に行くというのではない。自分はいつまでも苦海にいて衆生と共に生きたいという、これが大事だ。衆生病むが故に我れ病む、というじゃないか。」
ここに確かに先生の九十五年の一生を貫く菩薩の願があった。先生はいう。「趙州禅をもっとも特性づけるものは『一切の人のために煩悩すること』を教えるところにありというべきであろう。他の禅者ももとよりこれをいうのである、これをいわぬは禅者でないのであるが、趙州禅に特にこれが目だつのである」と。
趙州の説法に左記がある。
「この事は明珠の掌にあるがごとくである。胡（野蛮人）がくれば胡が現じ、漢（文化人）がくれば漢が写る。わしは一枝の草を取って一丈六尺の金色の仏のはたらきを現じ、逆に丈六の金身をもって一枝の草のはたらきをする。仏はすなわち煩悩であり、煩悩がすなわち仏なのだ。」その時ひとりの僧が出て問うた。問「仏は何人のために煩悩をなすのですか。」答「一切の人のために煩悩をなす。」問「どうしたら免れることができましょうか。」答「免れてどうしようというのだ。」
「趙州の口唇皮禅」という。他の多くの禅者のように棒や喝を行ぜず、舌頭に珠を転ずるように、妙言高句が口をついて出る。片言隻語でよく問者の肺腑をつくのである。禅者はたいていこのはたらきをもつのであるが、趙州の場合

はそれが特に際だって見える。しかし、これはまだ多く人のいうところである。その上に趙州禅の特色をその「大悲」面の強調に見て、「一切の人のために煩悩する」ところに、その最大の特性をいわれたのは、一に鈴木先生の卓見である。「一無位真人」の話をもって臨済禅の基本思想とされた今一つの高見とともに、先生の禅思想史研究の成果のエッセンスがここにある。臨済の「大智」、趙州の「大悲」、これが〝鈴木禅学〟の眼目であると筆者は思う。

問「長い間、趙州の石橋といって嚮ってきたが、きて見ればただの丸木橋じゃないか。」答「あんたはただ丸木橋ばかり見て、趙州の石橋を見ることができんのだ。」問「では、どんなのが石橋ですか。」答「驢馬を度し、馬を度す。」

驢馬にふまれ馬にふまれて、黙々として下座行に徹するところ、そこに「一切の人のために煩悩をな」してみずから選んで「永く苦海を免れない」という、宗教生活の真髄がある。こう見てくれば、一点無縁の大悲心によって学人の煩悩妄想を根こそぎ奪い尽くす「賊の機」を「柏樹子」の話に見られた、妙心開山関山国師の禅心に、改めて深い鑽仰の心を抱かずにおられない。

四

趙州は常に会下の大衆に向って垂示していった。

「無上の道（至道）というものは、何もむずかしいものではない（無難）。ただ無心で事を処して行けばよいのだ。あれは是、これは非、あれはイヤ、これはスキと、私心でえりきらい（揀択）することを嫌うだけである。ああの、こうのと言い出せば、それはもう揀択（差別）である、そうでなければ明白（平等）である。

ところで、わしはその平等一味の明白裏（お悟りの境）にもいない。三祖さまは、至道は無難じゃ、ただ揀択を嫌うのみ、といわれるが、わしは揀択はもちろん真っぴらじゃが、明白もまた嫌いじゃ。さあ、お前たちはその明白のお悟りを後生大事と護り持ってはいないかな。」

この時、一人の雲水が飛び出してきて言った。
「すでにお悟りにもおらんとおっしゃる以上、いったい何を守るといわれるのですか。」
「わしにも分らんな。」
「お分りにならんのなら、なぜ、お悟りも守らん、などと言い出されたのです。」
これは理窟である。しかし趙州はすましたもの、とどめをさしていった。
「うん、お前なかなかよく問うた。まあ問答はそれくらいにして、終りの礼をして引込むがよい。」

ある僧が趙州にたずねた。
「たれもかれも口を開けば『至道無難、唯嫌揀択』と申しますが、この語こそ今日の禅者の落し穴ではございませんか。」
趙州は答えた。
「いつぞや誰かがわしにたずねたことがあったが、あれから五年、まだどうにも説明ができんでいるわい。」

師は一人の新到にたずねた。
「お前、以前にここにきたことがあるか。」
「いいえ、ございません。」
「そうか、ではお茶をおあがり。」
また今一人の新到にたずねる。
「あんた、前にここにきたことがあるかな。」

「はい、以前にも参ったことがあります。」
「そうか、お茶をおあがり。」
そこで事務総長が不審がってきいた。
「老師は前にきたことのない者に、お茶をおあがりといわれるのは、まあよいとして、以前にきたことのある者にも、どうしてお茶をおあがりとおっしゃるのですか。」
すると趙州はいった。
「院主さん。」
「はい。」
「お茶をおあがり。」

古来『臨済録』を「語録の王」というが、そこには『趙州録』に比べて、まだ表現に若さが見られる。臨済は趙州に対すると鋭くて、多分にインテリ的である。趙州には大地にしっかり足をふまえた百姓親爺の鈍さがある。何もかも、もうまったくすり上げきって、魯のごとく愚のごとく、正にみずから言うように、「小より出家して今すでに老いたり、人を見て禅牀を下るに力なし」というような風情がある。実際これは突拍子もなく大した禅者なのだと思う。天成に加うるに百二十歳の修行の重みである。
稽首す、趙州真古仏。趙州以前に趙州なく、趙州以後に趙州なし。
（引用文は初心者の為に親しみやすいようにと、すべて現代文の私訳を試みた。中には私の語学力の不足による誤訳もあることを恐れる。読者各位がさらに進んで原典（小著鈴木大拙校閲『校訂国訳趙州禅師語録』春秋社刊）に当って下さることを望みたい。）

臨済

大津櫪堂

一 臨済の時代的背景

(一) 諸宗

初唐の頃にインドより盛んに伝来してきた仏教は、中唐に至って隆盛を極めたが、晩唐に至って衰運に向い、武宗の会昌排仏（八四四—四六）に遭って極度に衰えた。しかるに禅宗だけは中唐より晩唐に至って漸次隆盛に向い、会昌排仏に一時打撃を蒙ったが、その復興後、時代に即応してますます隆盛を極め、ついに五家七宗と分れ、その黄金時代を現出した。臨済当時の各宗についてみれば次のようである。

天台宗。智者大師（?—五九七）を開祖とし、法華の教旨に基づき、五時八教をもって仏教を判じ、観心に依り成仏するを説く大乗仏教の一派である。中唐に一時盛んになったが、会昌排仏後は全く振わなかった。法相宗。唐の慈恩大師（六三二—六八二）を祖とし、五位百法を立て、有為無為の諸法を分けて説いた。この宗は二、三代後に滅び、臨済当時にはもはや存しなかった。華厳宗。華厳経の説に基づいて立てられた宗旨。東晋の安帝の時、覚賢が六十華厳を訳し、隋末に杜順（とじゅん）が一宗の綱紀を立て、のち智儼（ちごん）を経て賢首（六四三—七一二）に至って大成した。以上の三人に

次いで澄観、宗密を加えて華厳の五祖という。宗密はまた、禅に参じ神会系の遂州道円に嗣いだ。排仏後はこの宗もまた振わなかった。念仏宗。念仏を称えて浄土に往生する宗旨。善導以後の浄土教においては、称名を旨として、一般に下層階級に伝わった。密教。顕教に対する。法身の大日如来が、自ずからの眷属と共に説いた三密の法門を言う。唐の玄宗の時、善無畏、金剛智、不空等がインドより中国に伝え、空海、慈覚等がさらに日本に伝えた。会昌排仏後はこの宗もますます衰運に向った。律宗。これには三派がある。三派とは法礪の相部宗と懐素の東塔宗と道宣の南山宗である。道宣の弟子に恒景があって、その弟子の鑑真が日本に来た。この宗も臨済当時、排仏後は後を絶った。以上のごとく臨済当時仏教各宗は衰え、華厳宗と密教だけがその命脈を保つに過ぎず、禅宗だけが栄えていた。

㈡ 禅　宗

達磨大師が中国に来て（五二〇）無上道の髄を慧可に伝えた。可は僧璨に伝え、璨は道信に伝え、信は弘忍に伝え、忍は慧能（六三二―七一二）に伝えた。達磨の伝えたインド的な禅は、六祖慧能に至って大きく中国的に発展した。六祖の語としては以下のものがその特徴をよく現わしている。「不思善、不思悪、正与麼の時（その時）那箇か是れ明上座が本来の面目。」「是れ風の動くにあらず、是れ幡の動くにあらず、仁者が心動く。」「道は心に由って悟る、豈に坐に在らんや。経に云く『如来はもしくは坐し、もしくは臥すと見ば是れ邪道を行ず。何が故ぞ従来する所も無く、亦去る所も無し（金剛経文に少しく異なる）』もし生滅無ければ、是れ如来清浄の禅、諸法空寂なれば、是れ如来清浄の坐。」（以上『会元』）。このように禅宗は六祖において祖師禅的に転換したといっても、まだ経典を引用して説法していた。

六祖の門下に青原（?―七四〇）、南岳（六七七―七四四）の二駿足があった。岳は馬祖（七〇七―八六）に伝えた。さきに六祖において転換を示した達磨の禅は馬祖に至っていよいよ祖師禅の面目を発揮し、日常に即応して宗旨を挙揚

するようになる。『会元』馬祖章によれば「師一夕、西堂、百丈、南泉随侍して月を翫ぶ次いで、師問う、『正恁麼の時如何。』堂曰く『正に好し供養するに。』丈曰く『正に好し修行するに。』南泉払袖して便ち行く。師曰く『経は蔵に入り、禅は海に帰す。唯普願（南泉）のみ有って独り物外に超ゆ。』又百丈問う『如何なるか是れ仏法の旨趣。』師曰く『正に是れ汝が放身命の処なり。』師百丈に問う『汝何の法を以て人に示す。』丈払子を竪起す。師曰く『祇這箇か当に別に有るべしとせんや。』丈払子を拋下す」と記されてある。

　このように、経典の言句を引かず、一対一の対機の作略をなすところに祖師禅の特徴が見られる。馬祖はその門下に百三十九人の宗匠を出し、人材の多い点で伝燈中実に第一と称せられた。その法道は江西に振い、湖南の石頭と共に天下の雲衲を二分した。馬祖の法嗣、百丈（七七〇―八一四）に至って、従来律宗寺院に同居していた禅宗寺院を独立させ、叢林の規矩を制定し（百丈古清規と言う。今は無い）、叢林自活の道を確立した。百丈は自ずから作務に精励し「一日作さざれば一日食わず」の名言を残した。百丈の宗旨は馬祖の大機用を受け、黄檗（?―八五〇）、潙山（七七一―八五三）に伝えた。黄檗下に臨済が出て、臨済宗の祖となった。後来その門流に揚岐、黄龍の二派を出した。潙山下に仰山（八四〇―九一六）が出て、潙仰宗となった。他方、青原下には石頭（七〇〇―九〇）が出た。頭は薬山（七五一―八三五）に伝え、山は雲巌（?―八四一）に伝え、巌は洞山（八〇七―六九）に伝え、山は曹山（八四〇―九〇一）に伝えた。洞山、曹山の一派を曹洞宗と称する。石頭下にはさらに天皇（七四八―八〇七）が出て、皇は龍潭（生没年不明）に伝え、潭は徳山（七八二―八六五）に伝え、山は巌頭（八二八―八七）、雪峯（八二二―九〇八）に伝えた。雪峯下に雲門（?―九四九）、玄沙の両師があって、前者は雲門宗の祖となり、後者の弟子珪琛は法眼（八八五―九五八）に伝えた。この人すなわち法眼宗の祖である。会昌排仏復興して以来、南岳と青原の法道はいよいよ振い、以上のようにして五家に分れ、禅宗の黄金時代を来たすに至ったのである。

二　臨済の略伝

『臨済録』、『祖堂集』、『五燈会元』、『伝燈録』その他に依って臨済の生涯を調べれば大体次のようである。まず『臨済慧照禅師塔記』(『臨済録』行録の末文に同じ)には次のように記されている。「師諱は義玄曹州南華の人なり。俗姓は邢氏。講肆(講義する席)に居し、精しく毗尼(戒律)を究め、博く経論を賾る。俄かに歎じて曰く『此れ済世の医方なり(世を救う手段)。教外別伝の旨に非ず』と。即ち衣を更えて遊方す。首め黄檗に参じ次いで大愚に謁す」と。

『祖堂集』には次のように書かれている、「臨済和尚は黄檗に嗣ぎ鎮州に在り。師諱は義玄、姓は邢、曹州の人なり。黄檗の鋒機に契ってより乃ち化を河北に闡く。提綱峻速にして示教幽深なり。その枢機(肝要なる義)に於けるや陳べ難し。示誨(教えを示す)は略少分を申ぶ。師有る時、衆に謂って云く『山僧分明に你に向って道う。五陰身田内(肉体内)に無位の真人あり、堂々として露現す、毫髪許りも間隔無し、何ぞ識取せざる』時に有る僧問う『如何なるか是れ無位の真人』師便ち之れを打って云く『無位の真人是れ什麼の不浄の物ぞ』と。雪峯聞いて挙して云く『臨済太だ好手に似たり』と(『臨済録』に「雪峯曰く」無し静筠の添加であろう)。師落蒲に問う『従上有る一人は棒を行じ、有る一人は喝を行ず、還って親疎ありや也無しや』落蒲云く『某甲が所見の如くんば、両箇惣に親しからず』師云く『親処作麼生』(親しき処は如何)落蒲遂に喝す。師便ち之れを打す(臨済の説法段と大同小異)。因みに徳山僧の参ずるを見て趂い打つことを愛す。師委得(ゆだぬ、まかす)し、侍者をして徳山に到らしめ、汝を打たば汝便ち拄杖を接取して拄杖を以て打一下せよと、侍者遂に徳山に到りて皆師指に依る。徳山便ち丈室に帰る。侍者却帰りて挙似す。師云く『従来這箇の老漢を疑う』と(古人云く「ソウアラント思ッタ、トックニ合点」と。――文意と逆、抑下の托上)。因みに僧侍立する次いで、師払子を竪起す。僧便ち礼拝す。師便ち之れを打す。後に因みに

僧侍立する次いで、師払子を竪起す。其の僧並びに顧みず。師亦之れを打す。雲門代って云く『只宜しく某甲なるべし』と（『臨済録』に「雲門云く」無し）。黄檗和尚衆に告げて曰く『余昔時大寂に同参せし道友を名づけて大愚と曰う。此の人諸方に行脚して法眼明徹なり。今高安に在って願って群居を好まず、独り山舎に栖む。余と相別る時叮嘱して云く「他後或は霊利の者に逢わば、一人を指して来たり相訪わしめよ」と。』時に師衆に在って聞き已りて便ち往いて造り謁す。既に其の所に到り上説を具陳す。夜間に至り大愚の前に於いて瑜伽論を説き、唯識を譚じ、復問難を申ぶ。大愚畢夕峭然として対えず、旦に至るに及び、来たりて師に謂って曰く『老僧山舎に独居して子が遠来を念う。且つ一宿を延ぶ（一夜の投宿を許す）、何が故ぞ夜間吾が前に於いて羞慚無く不浄を放つ』と。言い訖って之れを杖つこと数下して推し出し門を関却す。師黄檗に廻りて復上説を陳ぶ。黄檗聞き已りて稽首（礼拝）して曰く『作者猛火の燃ゆるが如し。喜ぶらくは子が人に遇うことを。何ぞ乃ち虚しく往くや』師又去って復大愚に見ゆ。大愚曰く『前の時無慚愧、今日何が故ぞ又来たる』と。言い訖って便ち棒して門を推し出す。師復黄檗に返りて啓聞す（申し上げた）。『和尚此の迴再び返るは是れ空しく帰るにあらず』、黄檗曰く『何が故ぞ此の如くなる』、師曰く『一棒下に於いて仏境界に入る。仮使百劫粉骨砕身して頂擎（頂きささぐ）し、須弥山を遶り無量匝を経て、此の深恩を報ずるも酬得すべき莫し』と。黄檗聞き已りて、之れを喜ぶこと異常にして曰く『子且つ解歇（解決）し、更に自ずから出身す』と。師旬日を過ぎて又黄檗を辞して大愚の所に至る。大愚纔に見て便ち師を棒せんと擬す。師棒子を接得して則便大愚を抱倒し、乃ち其の背に就いて之れを殴つこと数拳す。大愚遂に連りに点頭して曰く『吾れ山舎に独居して将に謂えり空しく一生を過すと。期せざりき今日却って一子を得んとは』と。先ず招慶和尚挙し終って、乃ち演侍者に問うて曰く『既に他に因って悟得す、何を以て却って拳を将って他を打す』侍者曰く『当時教化は全く仏に因る。今日の威拳は惣に君に属す』（「先ず……君に属す。」の文は挿話）と。師此に因って大愚に侍奉すること十余年を経たり。大愚遷化に臨む時、師に嘱して云く『子自ずから平生に負かざれ、又乃ち吾が一世を終える已後出世して伝心第一とし、黄檗

を忘ること莫れ』と。自後師鎮府に於いて化を匡す(教化して救う)。黄檗に承ぐと雖も常に大愚を讃す。化門に至って多く喝棒を行ず。有る時衆に謂って云く『但一切時中更に間断すること莫れ触目皆是なり、何に因ってか会せざる。只情生ずれば智隔たり、想変ずれば体殊なるが為なり。所以に三界に輪廻して種々の苦を受く。大徳心法は無形にして十方に通貫す。眼に在っては見と曰い、耳に在っては聞と曰い、手に在っては執捉し、脚に在っては雲(運)奔す。本是れ一精明分れて六和合と成る。心若し不生ならば、随処に解脱す。大徳山僧が見処を得んと欲せば報化仏頭を坐断せよ(報身仏、化身仏を截断せよ)。十地の満心(道忠曰く「十地を明すに地々(十地の各地)に入心、住心、出心あり、今満心と言うは、若し第十の法雲の一地に於いて之れを論ぜば、則ち三心の中に出身を以て満心と名づく」)は猶客作児(客作の賤人、賤しき人)の如し。何を以て此の如くなる。蓋し三祇劫空(無限の時間は畢竟空)に達せざるが為の所以に此の障あり。若し是れ真正の道流ならば、尽く此の如くならず。大徳山僧略諸人のために大約綱宗を話破す。切に須らく自ずから看るべし、時光を惜しむべし、各自に努力せよ』と。自余の応機対答は広く別録に彰らかなり。咸通七年丙戌の歳四月十日化を示す。諡号して慧照大師澄虚之塔と云う」と。(この文は『別録』の要抄であろう、『別録』は現在不明)。

『祖堂集』の説と『臨済録』の説とでは大差がある。試みに『行録』を要抄しよう。

「師、黄檗の会下に在って行業純一なり。首座指示して黄檗に参ぜしむ。師、仏法的的の大意を三度問うて三度打せられ、遂に黄檗の指示に依り大愚に到る。大愚の言下に於いて大悟し、大愚を辞して黄檗に却回す。」これが臨済大悟の因縁である。後にこの話に就いては潙山仰山の問答がある。(『祖堂集』には潙仰の問答無し。)

次に「師、松を栽える次いで黄檗問う。『深山裏に許多を栽えて什麽か作ん。』師云く『一には山門の与に境致と作し、二には後人の与に標榜と作さん』と、道い了って钁頭を将って地を打すこと三下す。(中略)師、又钁頭を以て地を打すこと三下、嘘々の声(うそぶく声、いびきの声)を作す。黄檗云く『吾が宗、汝に至って大いに世に興らん。』」

と。これについても潙仰の問答がある。

その他、徳山に侍立する因縁、黄檗において普請するの縁、僧堂に坐するの縁、堂中に睡るの縁、一日普請する次いで、師後に在って行くの縁、黄檗のため書を馳せて潙山に去るの縁、破夏の因縁、達磨の塔頭に到る、龍光に到る、三峰に到る、大慈に到る、襄州の華厳に到る、翠峰に到る、象田に到る、明化に到る、鳳林に到る、金牛に到るなどの諸因縁が『臨済録』には伝えられている。最後に突如として遷化に臨むの縁をもって終る。『臨済録』と『祖堂集』とを比較すれば、大きな相異があるが、それは今は略す。

その他『伝燈』、『会元』等に依って推測すると、大体次のごとくになる。すなわち大悟の因縁の後、黄檗を本拠とし、大愚と黄檗の間を往来し、或る時は徳山に到り、或る時は潙山に到り遍参したようである。『臨済録』の上堂に「我れ二十年黄檗先師の処に在って三度仏法的的の大意を問うて三度打せらる云々」とある。それにもとづいて黄檗在錫中（他処に到るを含む）を二十年とし、下山（永暫）の時期を「破夏の因縁」か、もしくは「書を馳せて潙山に到る因縁」の後と推定する。『臨済録』には潙山に到る因縁があって、次に半夏の因縁が記されているが、『会元』では逆になっている。書を馳すの縁には「仰山曰く『老兄向後北に去らば箇の住処あらん』師曰く『豈に与麽の事あらんや』仰曰く『但去れ已後有る一人汝を佐輔せん。此の人秖是れ頭あって尾なく始あって終り無けん』、師後に鎮州の臨済に住す」とあり、破夏の因縁とは「師、一日黄檗を辞す。檗問う『什麽の処にか去る』師云く『是れ河南にあらずんば便ち河北に帰せん』黄檗便ち打す。師、約住して一掌を与う。黄檗大笑して乃ち侍者を喚ぶ。『百丈先師の禅版机案（伝法証明の器）を持ち来たれ』と。師云く『侍者火を将ち来たれ』黄檗云く『然も是の如くなりと雖も汝但将ち去れ、已後天下の人の舌頭を坐却し去ること在らん』」とある。この頃黄檗を辞し行脚に出たのであろう。この時期は会昌排仏以前と思われる。会昌排仏中のことは石室善において「師、ついで沙汰に値い、乃ち行者となりて石室に居す云々」（『宋高僧伝』）と記されている。別人の例でいうと、巌頭和尚の場合は、「武宗の沙汰に値って、乃ち湖

辺に於いて隠れて渡子と作る云々」（『会元』）と言われている。これらの例のように、臨済も会昌排仏の時には身を隠したのであろう。

その後のことについては道行碑銘に「唐の宣宗大中八年、行脚して真定に至り、城の東南臨済院に住す」と記されている。これらの説に従えば、黄檗を辞してより住院迄十二年以上を経過していることになる。この間に行録に記されている「達磨の塔頭に到る」より「金牛に到る」等のことが行われたのであろう。『伝燈』、『通載』、『統記』等に依れば、臨済の寂年は咸通七年四月十日となっている。すなわち寂年は、臨済が王常侍（潙山下の王敬初とする説〈古説〉と節度使王氏とする説とある〈柳田氏説〉。王氏であれば王元逵であろう）の請に応じて臨済院に化を挙げてより十二年後に当る。『塔記』に依れば「鎮州城の東南隅、滹沱河の側に臨んで小院に住持す。その臨済は地に因って名を得たり、（中略）太尉默君和（太尉は地方長官であろう、默君和は伝不明）城中に於いて宅を捨てて寺と為し、亦臨済を以て額と為して、師を迎えて居らしむ（第二の臨済院）。後に衣を払って南邁して河府に至る。府主王常侍延くに師の礼を以てす（第三住地）。住すること未だ幾ならざるに、即ち大名府の興化寺に来たって東堂に居す（第四住地）。師、疾無うして忽ち一日衣を摂めて拠坐し三聖と問答し畢って寂然として逝す。時に唐の咸通八年丁亥孟陬の月十日なり」と。この寂年は誤りであろう。以上に依り臨済の生涯を推定すると大略次のようになる。

生年（七九七年前後）。落髪受具（年代不明）。黄檗に掛塔（八二一年前後）。黄檗下山（永暫）（八四一年前後）。臨済院住院（八五四年）。遷化（八六六年）、歳、約七十前後と思われる。『臨済録』の序文に「興化、師承して東堂（東庵とも云う。当寺の住職が其の職を退いて東堂に居るが故に……蓋し東は主位なるが故に前住は東堂に居す〈『禅辞抄』〉）に迎え侍す。銅缾鉄鉢室を掩い詞を杜ず。松老い雲閒にして、曠然として自適す」とあるが、この文は老境の消息を表するものであろう。師の塔記に「師、疾無うして忽ち一日衣を摂めて拠坐し、三聖と問答し畢って寂然として逝す」とある。老衰死であろう。

三　臨済の宗旨

(一)　無位の真人

『臨済上堂して云く。『赤肉団上に一無位真人有り』』。「赤肉団上」とは『鑰』（道忠著『臨済録疏鑰』、以下これを『鑰』と略す）に依れば「五臓中の心の臓なり」とある。逸堂曰く「五尺の形骸を謂うなり」と。我々の五尺の肉体に一無位の真人がある。これを六祖は「本来の面目」、瑞巌は「主人公」、趙州は「無」、盤珪は「不生」と言う。この「真人」は世尊においても多くはなく、我々凡愚においても少くなく、我らの平等に享受するものである。「常に汝等諸人の面門より出入す」。この真人は常に我々の六根門より出入し、あるいは見聞し、あるいは覚知し、二六時中潑溂として間断がない。「未だ証拠（実証）せざる者は看よ看よ。」古人曰く「ハッキリト手ドラマイニセヨ。」大燈は言う「凜々たる威風匝地寒し」と。「時に有る僧出でて問う『如何なるか是れ無位の真人』師、禅牀を下って把住して云く『道え道え』。」鵠林は言う、「ホホフ、林才」大燈は言う「迅雷耳を掩うに及ばず」、また古人は言う「今時那辺生死を奪う」と。臨済が禅牀を下って僧を捕え、道え道えと迫る状況を見よ。「其の僧擬議す。師托開して（推し退けて）云く『無位の真人是れ什麽の乾屎橛ぞ』と言って便ち方丈に帰る。」無位の真人は糞掻箆の値も無しと云って、己室に帰った。逸堂は言う「帰方丈は全体作用」、大応は言う「是れ什麽の乾屎橛の語、我れ想うに、当時臨済帖帖地（落付きて安んずるさま）に声を曳いて之れを唱え方丈に帰るべし。須らく恁麽地（このように）にして無限の風韻あるべし。」さらに大燈は「者箇の上堂、仏来も也勘弁し、祖来も也勘弁し、手を把って共に行いて泥黎に推落するの手段あり」と言い、古人は評する「林才ハ早ガワリノ名人」と。この則は臨済の宗旨の根元を成す。大愚の処において

悟入し「黄檗の仏法多子無し」といったのもまたこの一事にほかならない。「四料揀」、「三句」、「三玄三要」、「四喝」、「四賓主」、「四照用」等の宗旨はことごとくこの無位の真人より出ている。それだけではなく、『臨済録』における説法段の思想もことごとくこの一無位の真人の転法輪と見ることができる。この則については、後来臨済門下の定上座と巌頭、雪峯、欽山とが問答商量している一則がある。

(二) 四料揀

南院曰く「汝、道え、四種の料簡の語、何の法を料簡するや。」(『風穴』) 対えて曰く「凡そ語、凡情に滞らざれば、即ち聖解に堕す、学者の大病なり。先聖之れを哀みて為に方便を施す、楔の楔を出すが如し」。『夾山鈔』には次のように語られている、「後人名づけて四料揀と為す。大いに臨済禅師を鈍置す、師、唯石火電光中に向って一機一境を示す。豈に造作料揀を労せんや。唯宜しく臨済四種の境と名づくべし」。華叟は言う「若し四料簡を知らば、則ち須らく四料簡を捨つべし。若し四料簡を捨てば、則ち須らく四料簡を用うべし。若し四料簡を用いば則ち到処に当に精力を獲べし。」道忠は言う「此の評、最も貴ぶべし、三聖四料簡を以て示衆の語中に撰入す、蓋し意あり」(『鑰』要鈔) 風穴の答語、夾山の語、華叟の語は四料揀に当たるのみならず、いずれの則にも該当する評にして、実に宗旨の要を得た語である。

四料簡とは次のことである、すなわち、「師晩参衆に示して云く『有る時は奪人不奪境』」。(古来禅門に三時の説法がある。詰旦の升堂はこれを早参という、日晡の念誦はこれを晩参という、非時の説法はこれを小参と言う。晩参の時に当り説法があった。)「有る時は奪人不奪境。」『人天眼目』では「人は情量分別知見解会なり(自己主観をいう)境は万法山河大地等、又言句等を謂う(対境、客観)」と言われており、古人はまた、「人とは所対の学人、又所問の仏祖凡聖等。境とは学人所問の法、又現成日月山河等一切の色相辺なり。人境は学人に係り、奪不奪は師家に在り。人

境の所立古鈔の説、取る可からず」と言っている。一切の対境歴然と存し、人一人無きをいう。四料揀の壁頭第一にこのような作用が挙げられている。次に「有る時は奪境不奪人。」一切の対境山河大地ことごとく自己掌中に帰し、乾坤只一人の境界を言う。第三に「有る時は人境倶奪。」一切の対境をことごとく奪い、しかも人一人無きをいう。古人の註には「出会ガシラニ、一喝アビセル」、また「如何なるか是れ仏。乾屎橛。如何なるか是れ仏。麻三斤」と記されている。最後に「有る時は人境倶不奪。」山河大地歴然として羅列し、一切人ことごとく太平を楽しむ状況を言い、諸法実相の当体をいう。

「時に有る僧問う。如何なるか是れ奪人不奪境。師云く『煦日発生して地に鋪く錦、瓔孩髪を垂れて白きこと糸の如し』」と。煦日の句は春風に和して百花爛熳として娟を競う。これ境を存するを言う。白髪の句は、白髪の嬰児はない、即ち奪人を云う。「僧云く『如何なるか是れ奪境不奪人。』師云く『王令已に行われて天下に徧し、将軍塞外に烟塵を絶す』」と。王令の句は、『鑰』によれば「一句は天下唯一の王令にして余無し、是れ人を存して境無し。二句は将軍は人を存し、烟塵を絶すは奪境なり」ということである。すなわち乾坤只一人の当体を云う。「僧云く『如何なるか是れ人境両倶奪。』師云く『并汾絶信、独処一方』」呉元済が并汾二州を奪い蔡州城に拠り、朝命に従わず一方に独処した。すなわち人境ともに奪うことをいう。『鑰』に言う、「并汾絶信は奪境なり。独処一方は奪人なり」と。「僧云く『如何なるか是れ人境倶不奪。師云く『王宝殿に登れば野老謳歌す』」忠は言う「人境倶不奪は、凡情聖解並存、向上の提持なり」と。人天眼目解には「人境倶不奪は、本有の境地なり、王は人なり、宝殿は境なり。又野老は人なり、国豊なる故に謳歌するは境なり。人境倶不奪なり。又野老は王者に対す之れ境なり、此の義また通ず」と言われている。人境ともに存して天下太平を謳歌する当体をいい、現成大肯定である。

㈢　三句、三玄三要

「上堂、僧問う『如何なるか是れ第一句。』師云く『三要印開して朱点側つ、未だ擬議を容れざるに主賓分る。』」第一句とは最上乗の一句、仏祖の師と為る端的、真仏の当体であり、これを言前の一句、声前の一句、仏出世以前の一句などと言う。そして二句を真法、三句を真道とする。臨済曰く「若し第一句中に得れば、仏祖の与に師と為る。若し第二句中に得れば、人天の与に師と為る。若し第三句中に得れば、自救不了」と。古徳曰く「三要印は空に印すれば是れ上根、水に印すれば是れ中根、泥に印すれば是れ下根。已に蹤跡あり故に下根と為る」と。側つの字、『会元』には窄しとある。「未だ擬議を容れず」とは、およそ字を書くことは画々次第に成るが印を押すことはそうではなく、その字は一時に成る。即ち計較分別を容れない直下の看取のことをいう。「主賓分る」とは、師家と学者とである。主は第一句、賓は第二、第三句のことをいう。

忠は言っている、「師家が学者の為に一機を垂る、是れ三要印開するなり。側つとは印文未だ全く露れず、顕れんと欲して未だ顕れざる時、印の一辺開く、此れを側つと言う。若し一機を垂れて三要の印纔かに側ち開く時、早や是れ第二句にし了れり。甚の第一句か之れ有らん。若し此の第一句の処ならば、未だ擬議に渉って主賓師学を分立することを許容せず。須らく賓主分れず、三要印未だ開かざる已前に向って第一句を会して始めて得べし」と。古徳曰く「三要の外、別に三玄あるに非ず。能く三玄を参究すれば、即ち是れ三要なり」と。「問う、如何なるか是れ第二句。師云く『妙解豈に無著の問を容れんや、漚和争でか截流の機を負わん』」。忠は言う「妙解とは玄妙の解悟、正に是れ第一句なり、無著の問とは、繫著無きなり、下の截流に対す、人名に非ず。問とは問あれば則ち答あり、賓主位を分つを云う。乃ち第二句なり。漚和は第二句、截流とは常流の機を截断する第一句なり。妙悟第一機の処には必ず賓主問答を容れず。漚和方便の処、截流の機を荷負することを得ず。第二句の処第一句を持することを得ず」と。しかし

逸堂は次のように言っている、「上の句、下の句、相返す。妙解は第一句なり、截流の機も亦第一句なり、言わば妙解は元言句上に在らず。故に問う可きもの無し、然も無著の問を容れずと雖も、然も漚和門中に言句あり、言句に渉ると雖も全く第一義に辜負せず（そむかない）。譬えば如何なるか是れ祖師西来意と問うに、庭前の柏樹子と答えるが如し。無著の問を容すと雖も又截流の機に辜負せず」と。この説は前説に反対のようである。その相違が出て来るもとは「負」の字にある。前説は負う（荷負の意）に訓じ、後文は負くと訓ずるが故に、解釈が違って来る。いずれを是とし、いずれを非とするかは各人の取捨にお任せするが、ただし筆者は道忠説に同意したい。

「問う、如何なるか是れ第三句。師云く『棚頭に傀儡を弄するを看取せよ、抽牽都来裏に人あり』」。忠は言う「第三句には賓あり主あり問あり答あり、和泥合水嬰孩を撫憐す、十二分教の仏性を明かす問答の如し。然も示現すること是の如しと雖も、都来第一句、第二句を離れず。若し第一句第二句に依らずんば、何に因ってか恁麼の自由自在を施し得ん。故に風穴云く『明破すれば則ち堪えず』」と。また逸堂は言う「此の如く二、三に落つと雖も然も第二第三句に皆向上の第一機あり。人々須らく看破すべし。故に云う、一句中に三玄を具し、一玄中に三要を具す。」「棚頭……人あり」という句の意味は、舞台の上にて人形を操っている者を看取せよ、ということである。手を上げ足を出す、すべての動作はことごとく背後の人間の手中に在る。さらに、我々のこの肉体を傀儡とし、この傀儡を操るのは裏人であり、本来の面目であり、那一人であると、解される。臨済の「無位の真人」が肉体を弄することをいっている。『鑰』には古解に棚頭を形骸に比し、裏人を那一人と為す。邪謬論ずるに足らざるなり」と記されている（前説に反す）。「棚頭云々」に白隠は註して言う、「エ、ヤイ、林才気ノ長イ、ブッサラッテシマエバヨイニ」と。「抽牽云々」に古人註して「ツカイテガナクテハ人形ハ動カン」、また「只ハ動カヌ、内ニツカイテガアル、人々モ其ノ通リ」と言っている。

「師又云く『一句語に須らく三玄門を具すべし、一玄門に須らく三要を具すべし。権あり用あり。汝等諸人作麼生

か会せん』と言って下座す。」三玄門とは玄中玄（理）、体中玄（行）、句中玄（智）をいい、一玄門に三要を具す。玄は玄微、玄々微妙の端的、思慮分別を絶したところをいい、そのところを肝要といい、また要という。覚範の臨済の宗旨に言う「一句中に三玄を具し、一玄中に三要を具す。玄あり要あるとは、一切衆生、熱悩海中の清涼寂滅の法幢なり。此の幢は譬えば塗毒鼓の如し、之れを撾つ時は則ち聞く者皆死す。唯遠く聞く者は後に死す。若し横死せざる者は聞くと雖も死せず云々」と。「権あり用あり。」『圜悟録』には「其の権や、須弥を芥子に納れ、大千を方外に擲つ、其の実や、上は是れ天、下は是れ地、其の照や、沙界に廓周して余り無し。其の用や喝雷奔に似て、棒雨点の如し」とある。また註には「権とは仮りに機関を設けて学者を接する。用とは棒喝等を行ずる」とある。道忠は評して次のように言う、「三玄三要は是れ有仏世界、無仏世界の綱要、覚範の所謂衆生熱悩中、清涼寂滅の法幢なり。四喝、四賓主、四料簡、四照用等、則ち有仏世界建立辺の事。若し之れを用いずんば何に依ってか三玄三要の一大事を発揮することを得んや。洞家の正偏兼中到の如き、若し正中来、兼中至を用いずんば、何に依ってか其の玄妙を尽すことを得んや」と。この語、評し得て妙である。

(四) 四喝、四賓主、四照用

「四喝」勘弁に言う。「師、僧に問う、有る時の一喝は金剛王宝剣の如く、有る時の一喝は踞地金毛の獅子の如く、有る時の一喝は探竿影草の如く、『有る時の一喝は一喝の用を作さず。汝、作麽生か会す。』僧擬議す。師便ち喝す。」

「四賓主」示衆に言う。「主客相見するが如きは、便ち言論往来あり。或は物に応じて形を現じ、或は全体作用し、或は機権を把って喜怒し、或は半身を現じ、或は獅子に乗り、或は象王に乗る（互いに対機応変の作略を言う）。真正の学人有るが如きは、便ち喝して先ず一箇の膠盆子（解いた膠を盛る盆。難解を云う）を拈出す。善知識是れ境なることを弁ぜず、便ち他の境上に上って模を作し様を作す。学人便ち喝す。前人肯えて放たず。此れは是れ膏肓の病

医するに堪えず。喚んで客、主を見ると作す（具眼の学人、無眼の師家を見る）。或は学人あって一箇清浄の境に応じて善知識の前に出ず。善知識是れ境なることを弁得し把得して坑裏に抛向す。学人云く『大好の善知識』と。即ち云く『咄哉、好悪を識らづ』と。学人即ち礼拝す。これを喚んで主、主を看ると作す（師学共に正知見を具す、相互に勘弁し同等の力量を示す）。或は学人あって枷を披し鎖を帯びて善知識の前に出ず。善知識更に一重の枷鎖を安ず。学人歓喜して彼此弁ぜず。呼んで客、客を看ると作す（師学共に無眼子、相互に盲談を競う）。大徳山僧是の如く挙する所、皆是れ魔を弁じ異を揀んで其の邪正を知らしむ」と。一説に言う「師家に真正の見解あるを主中主。学人に正見あるを賓中主。師家に正見無きを主中賓。学人に正見無きを賓中賓と言う」と。

「四照用」示衆に云く「我れ有る時は先照後用（学者来たれば、先ず如何とたずね後に打す。奪境不奪人、人を存す）、有る時は先用後照（学者来たれば、先ず打して如何と見る。法を存す。奪人不奪境）、有る時は照用同時（迷悟倶に打す。耕夫の牛を駈り、飢人の食を奪い、骨を敲き髄を取り、痛く鍼錐を下す。人境倶奪）、有る時は照用不同時（知音底相互の応酬商量。乃ち問有り答有り、賓を立し主を立し、合水和泥、接物利生）、もしこれ過量の人（達道人）ならば、いまだ挙（照用を）せざる已前に向って、撩起（おさめ整えて起つ）して便ち行かん。なお些子に較れり（少許よろしからん）。」（この章は大略『鑰』参照。）

四　臨済の宗風

古来より雲門は天子の禅、臨済は将軍の禅と評せられている。『人天眼目』門庭要に次のように書かれている。「臨済は大機大用、羅籠を脱し窠臼（おとし穴）を出づ。虎の如くに驟き龍の如くに奔り星の如くに馳せ雷の如くに激し、天関を転じ地軸を斡し、衝天の意気を負い格外の提持を用う。巻舒擒縦殺活自在なり」と。また要訣に言う。大雄

(百丈)の正続、臨済の綱宗、黄檗に西来を問うに因って痛く烏藤三頓を与えらる。遂に大愚に往いて打発して親しく肋下の三拳を揮う。言下に便ち老婆心を見て、懸かに仏法多子無きことを知る。奔雷の喝を奮い、猛虎の鬚を捋ず。赤肉団辺を迸開して到処に白拈の手段(雪峯云く「臨済大いに白拈賊に似たり」)を用う。星を飛ばせ竹を爆し、石を裂き崖を崩す(喝の働き、また臨済の機鋒をいう)。氷稜上に行き剣刃上に走る。全機電の如くに巻き、大用天の如くに旋る。赤手にして人を殺し、単刀直入す。人境倶に奪い照用並び行ず。明頭来、暗頭来、仏も也殺し祖も也殺す(活作略をいう)。古今を三玄三要に弁じ、龍蛇を一主一賓に験す。羅籠を透脱して玄解を存せず、金剛王宝剣を採って竹木の精霊を掃除す。師子の全威を振って群狐の心胆を振裂す。下梢に正法眼蔵を這の瞎驢辺に滅却す(大機大用をいう)。骨に徹し髄に徹して血脈貫通し、頂に透り底に透って乾坤に独露す(無位の真人をいう)。綿々として漏さず器々相い伝う。蓋し其の宗祖高明にして、子孫光大なり(宗派の盛大をいう)。此れ臨済の宗風なり」と。
僧問う、「如何なるか是れ臨済下の事。」五祖云く「五逆雷を聞く。」禾山云く「照用斉しく行ず。」正堂云く「我れ終に你に向って道わず。」護国云く「人を殺し人を活するに眼を貶せず。」雪堂云く「六合塗炭に遭う。」慈鑑頌に曰く「銅頭鉄額百家の寃。一喝双び分って体用全し。三尺の吹毛寰宇を定む。行に臨みて滅向す瞎驢辺。」圜悟曰く「全機大用棒喝交馳し、剣刃上に人を求め、電光中に手を垂る。」(『人天眼目』要鈔)

五　臨済の説法

(一)　無依の道人

この章は『臨済録』説法段より要鈔す。この説法段は先述のごとく、一無位の真人の転法輪にほかならない。

「無依の道人」は「無位の真人」に同じである。臨済は言う「却って境に乗ずる底の人を見るに、是れ諸仏の玄旨なり。仏境自ずから我れは是れ仏境なりと称すること能わず、還って是れ這箇無依の道人境に乗じて出で来たる……所似に言う、物に応じて形を現ず、水中の月の如し」と。また言う「大徳、什麽物をか覓(もと)めん、現今目前聴法無依の道人、歴々地に分明にして、未だ曽つて欠少(かんしょう)せず。你もし祖仏と別ならざらんことを欲せば、但是の如く見て疑誤(ぎご)することを用いざれ。你心々不異なる之れを活祖と名づく。」また言う「夫れ仏の六通の如きは、色界に入って色惑を被らず(中略)皆是れ空相なるに達すれば、此の無依の道人を繋縛(けばく)すること能わず。是れ五蘊(ごうん)の漏質なりと雖も、便ち是れ地行の神通なり」と。『盤珪語録』には「平生不生の仏心を決定して居る人は、寝れば仏心で寝、起れば仏心で起き、(中略)一切時中、常住、仏心で居て、片時も仏心にあらずと云ふ事なし」と言われ、また「何ほど迷ひがたつとければ、一仏心にかえて迷ひまするぞいの。みな一仏心の尊ひ事をしれば、迷ひたふてもまよはぬが仏、迷はぬがさとりで、外に仏になりやうはござらぬわひの」と言われている。すなわち盤珪は臨済の「無依の道人」をこのように表現したのである。

(二) 真正の見解

この「真正の見解」は「無位の真人」の根底をなすものである。この見解を得て初めて無位の真人の脱体現成が成り立つのである。これを得て初めて仏種草となることができる。臨済曰く「道流、切に真正の見解を求取(ぐしゅ)して、天下に向って横行し、這の一般の精魅(せいみ)に惑乱せらるることを免がれんことを要す。無事是れ貴人、但造作(ぞうさ)すること莫れ、祇(ただ)是れ平常なり。你外に向って傍家に求過(ぐか)して脚手を覓めんと擬す。錯り了れり」と。また言う「もし是れ真正の学道人ならば世間の過(とが)を求めざれ。切急に真正の見解を求めんことを要せよ。若し真正の見解に達せば円明にして方に始めて了畢せん」と。また言う「唯聴法無依の道人のみあり、是れ諸仏の母なり。所以に仏は無依より生ず。もし無

依を悟れば仏も亦無得なり。もし是の如く見得せば、是れ真正の見解なり」と。また言う「道流出家児は且らく学道を要す。秖山僧が如きは、往昔曾て毘尼の中に向って心を留め、亦曽て経論に於いて尋討す（中略）後、大善知識に遇うて方に乃ち道眼分明にして、始めて天下の老和尚を識得して其の邪正を知る。是れ娘生下にして便ち会するにあらず、還って是れ体究練磨して一朝に自ずから省す」と。この体究練磨こそ臨済をして臨済たらしめたる根底である。世尊の雪山の苦修、菩提樹下の接心。慈明の引錐等々皆この体究練磨である。

道元は言う「此の法は人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、未だ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし」と。道元も臨済のいう体究練磨を経ずしては、豊かに具わるこの法も顕現することなく、真正の見解に依らなければこの法も体得不可能であると強調するのである。また言う「自己をはこびて万法を修証するを迷とす。万法すすみて自己を修証するはさとりなり（自他一如を悟りとす）。迷いを大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり（迷悟を言い、諸仏と衆生を論ず）。（中略）しかあれども証仏なり、仏を証しもて行く（修証の大事をいう）」と。道元において真正の見解を見よ、またその見解の大事を説くを見よ。

㈢　平常無事

臨済は言う、「道流仏法は用功の処無し。秖是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困じ来たれば即ち臥す。愚人は我れを笑う、智は乃ち焉を知る。古人云く『外に向って工夫を作す、総に是れ癡頑の漢』と。你且く随処に主となれば立処皆真なり。境来たれども回換することを得ず。縦い従来の習気五無間業有るも、自ずから解脱の大海と為る」と。『大慧書』に言う「三世の諸仏も只是れ箇の無事の人なり。歴代の祖師も亦只是れ無事の人なり。古徳云く『但事上に於いて無事に通ぜば、見色聞声も聾することを用いず』と。又古徳云く『愚人は境を除いて心を亡ぜず、智者は心を亡じて境を除かず』と。一切処に於いて無心なれば則ち種々差別の境界自ずから無なり」と。

臨済はいう、「山僧が見所に約せば如許般無し、秖是れ平常著衣喫飯無事にして時を過す。你、諸方より来たる者(中略)三界を出離せんことを求む。癡人你三界を出でて什麼の処に去らんと要すや。仏は是れ賞繋底の名句なり」と。南泉は「平常心是れ道」なることを説き、雲門は「日々是れ好日」と説いた。盤珪は不生なる仏心のままにて一切を行ずることを説いた。各人各様に説くもことごとく同一轍である。

(四) 什麼をか欠少する

臨済は「人々具足個々円成」を説いて次のごとく言っている、「但現今用うる底を信ぜよ、一箇の事も也無し。你が一念心、三界を生じて縁に随い境を被って分れて六塵と為る。你、如今の応用の処、什麼をか欠少する。一刹那の間に便ち浄に入り穢に入り、弥勒楼閣に入り、三眼国土に入り、処々に遊履して唯空名のみを見る」と。また言う「道流、諸方に道の修すべき有り、法の証すべきありと説く。你、何の法をか証し、何の道をか修せんと説く。你が今の用処什麼物をか欠少し、何れの処をか修補せん。後生の少阿師会せずして便即這般の野狐の精魅を信じて、他の事を説き他の人を繋縛して、理行想応し、三業を護惜して、始めて成仏を得ると言うことを許す。此の如く説く者春の細雨の如し」と。

『盤珪語録』には次のように言われている。「直指の宗門、何ぞ更に一法の人のために説示すべきあらんや。唯汝娘生下に向って鼻孔を識得せん事を要す。汝看よ、日用応縁の処、見色聞声底、此の什麼をか欠少する、当体即ち是なり、心を擬すれば便ち差う。汝見聞の時即ち不生なり、汝見聞せらるとき即ち不滅なり。本来不生不滅、古今に騰輝(升り輝く)す、其の明日月を超え、一切に現成す、その量天地を包む。逈然(はるかに)として迷悟の域を出で、凡聖の府を離る。一々天真、一々霊明、随処に解脱して更に罣礙なし。是の如きの至妙、是の如きの至徳、皆是れ人々自心の常分にして、外より得来たるにあらず。仏祖の心肝と雖も、而も汝の分上に於いて一糸毫を加損せず」

と。盤珪もまたかくのごとく人々分上において円満に具足し欠少無きことを言っている。また臨済は説法段において、「仏魔」、「四種無相境」、「如今の学道人」、「三眼国土」、「心々不異の処」、「祖師西来意」、「大通智勝仏」、「五無間業」等々について論じている。本録を見てもらいたい。さらに臨済はいう、「道流山僧が説処を取ること莫れ、何が故ぞ、説に憑拠無し、一期の間虚空を図画す、彩画像等の喩えの如し」と。またいう「山僧が口裏の語を取らんよりは、如かず休歇して無事にし去らんには」と。臨済は、この法は説不及であることを言っている。世尊も末後において、不立文字、教外別伝の法があると言った。

六　臨済の勘弁

『人天眼目』に「大機大用（中略）衝天の意気を負い、格外の提持を用う、巻舒擒縦、殺活自在なり」と評せられた臨済の面目を最も良く発揮しているのは、勘弁である。試みに少許の則を挙げてみる。これらの則について臨済の大機用を見られたい。

「師、僧に問う『什麽の処より来たる』僧便ち喝す。師便ち揖して（おじぎして）坐せしむ。僧擬議す。師便ち打す。師、僧の来たるを見て便ち払子を竪起す。僧礼拝す。師便ち打す。又僧の来たるを見て、亦払子を竪起す。僧顧みず。師亦打す。」「師、楽普（臨済に嗣ぐ）に問うて云く『従上来、一人は棒を行じ、一人は喝を行ず。阿那箇か親しき』。普云く『総に親しからず』。師云く『親処作麽生』。普便ち喝す。師乃ち打す。」「趙州（南泉に嗣ぐ）行脚の時、師に参ず。師の洗脚するに遇う次いで、州、便ち問う『如何なるか是れ祖師西来意』。師云く『恰かも老僧が洗脚するに値う』。州、近前して聴く勢を作す。師云く『更に第二杓の悪水を潑がんことを要するや。』州便ち下り去る。」紙数の関係上短篇を抄録した。くわしくは本録について見られたい。

洞山

山田霊林

一　洞山大師の曹洞宗における位置

(一)　月舟宗胡禅師詠の讃偈

日本の曹洞宗で「洞山（とうざん）」といえば、伝燈の祖師・洞山悟本大師良价（りょうかい）禅師（八〇七—六九）のことである。日本の曹洞宗の宗風が今日あるがごとくあるのは、江戸幕府時代の中期において幾人かの高僧が輩出したその徳沢（とくたく）に待つものが多いといわねばならぬ。その高僧の中での高僧と称すべき高僧の一人に月舟宗胡（げっしゅうそうこ）禅師がある。この禅師が大本山永平寺に上り、開山道元禅師の霊廟に拝し、感極まって詠唱いたされた偈頌に、

稽首永平真古仏　　稽首（けいしゅ）す、永平真古仏
分明悟本再生身　　分明に悟本、再生の身
老梅樹矣老梅樹　　老梅樹、老梅樹

とある。
永平寺開山道元禅師の霊廟を恭敬・礼拝・奉覲していると、道元禅師の真の面目が脈々として、身に心に深く感得いたされる。道元禅師は正真正銘の古仏、古仏のなかでの古仏であらせられる。
この道元禅師に先だつ十四代の祖師に、洞山悟本大師がいらせられる。悟本大師の行実を拝し親示を仰いでいると、道元禅師の行実を拝し親示を仰いでいるごとく感じられて来る。道元禅師の行実を拝し親示を仰いでいると、悟本大師の行実を拝し親示を仰いでいるごとく感じられて来る。悟本大師と道元禅師は全く一体同心であらせられる。道元禅師は悟本大師の再生身であらせられる。
月舟宗胡禅師は永平寺の道元禅師の霊廟でこの感をいよいよ深くしつつ、霊廟を出られると、霊廟の前庭で、梅の大木が芳香を放っていた、幾輪かの花が咲いていた。その清純その高潔その聖容、月舟禅師は感極まって「老梅樹矣老梅樹、一朶花開一朶新」と詠唱いたされた。その踰には、いずれをそれと分かたれない聖容が拝せられたであろう。
道元禅師の『正法眼蔵』嗣書の巻に「梅華あに優曇華にあらざらんや、夢中と覚中とおなじく真実なるべし」とある。また同じ巻の中に、この巻は「仏の慧命が相続せられてゆく系譜書きである」ことを記し、この系譜書きが梅の花を綾どった絹布に書かれていることを喜んで「梅花の恩分なり」という讃語さえ加えてある。さらにまた『正法眼蔵』優曇華の巻に、釈迦牟尼仏三百六十余会の法門を象徴するものに梅花があると述べられている。
梅の大木に清純な梅花がつぎからつぎから咲き句う、それのごとく仏々祖々が出現いたされることを讃仰されているのである。

(二)　仏祖のなかの仏祖「曹谿・洞山」

道元禅師の『正法眼蔵』仏祖の巻に、

道元、大宋国宝慶元年乙酉、夏安居(げあんご)の時、先師天童古仏大和尚に参侍して、この仏祖を礼拝頂戴することを究竟(くきょう)せり。唯仏与仏(ゆいぶつよぶつ)なり。

とある。そしてその文の前のところに、

毘婆尸仏(びばしぶつ)大和尚以下、釈迦牟尼仏大和尚に至る七仏。
摩訶迦葉大和尚以下、菩提達磨大和尚に至る二十八祖。
慧可大和尚以下、如浄大和尚に至る二十二祖。

を拝記いたされている。そしてこの巻の最初のところに、

仏祖の現成は仏祖を挙拈(こねん)し奉覲(ぶごん)するなり。(中略)礼拝し相見(しょうけん)す。仏祖の功徳を現挙せしめて、住持しきたり、礼拝しきたれり。

と記されている。

道元禅師が『正法眼蔵』仏祖の巻を撰せられたのは、尽十方世界(大宇宙)に、無量無数の仏や祖師がいらせられるその中から特に、七仏と五十祖とが、純一無雑の仏法の嫡々相承者として挙拈し奉覲し礼拝し相見し礼証されていることを明示し、道元禅師自身がなされているそれのごとくに、禅師の法子法孫たるものは「七仏と五十祖」を挙拈し奉覲し礼拝し相見し礼証すべきであることを要請いたされているのである。

『永平広録』第二巻に、仏祖は尽十方界に無量無数におわしますことを述べて、

インド出現の釈迦牟尼仏は、過去世において、二十一万八千余の仏に奉覲いたされた。

といい、『赴粥飯法』や『正法眼蔵』安居の巻には、

清浄法身毘盧舎那仏、円満報身盧舎那仏、千百億化身釈迦牟尼仏、当来下生弥勒尊仏、十方三世一切諸仏。

等々を唱礼すべきことを述べられている。

しかしながら仏や祖師の中においても、われらが仏々祖々として嫡々相承者として、仏法の心血を礼拝し奉覲し相見いたされている仏祖として、礼拝・奉覲すべき仏祖は「七仏と五十祖」であり、中についても「曹谿と洞山」とは特位の仏祖であることを『正法眼蔵』嗣書の巻等にねんごろに示されている。

『正法眼蔵』嗣書の巻に

> いまわが「洞山門下」に嗣書をかけるは、「臨済」等にかけるにはことなり。仏祖の衣裏にかかれりけるを、「青原高祖」したしく「曹谿」の机前にして、手指より浄血をいだしてかき、正伝せられけるなり。この指血に曹谿の指血を合して、書伝せられけると相伝せり。初祖二祖のところにも合血の儀おこなはれけりと相伝す。(中略)しかあればしるべし、「曹谿」の血気は、かたじけなく青原の浄血に和合し、青原の浄血はしたしく曹谿の親血に和合して、まのあたり印証をうることは、ひとり高祖青原和尚のみなり。餘祖のおよぶところにあらず。この事子をしれるともがらは、仏法はただ青原のみに正伝すと道取す。

とある。そして『正法眼蔵』仏向上事の巻において、「高祖洞山」を挙拈し礼拝し奉覲し相見いたすべきことを特筆して、

> おほよそ仏祖の向上に仏祖なるは「高祖洞山」なり。そのゆゑは餘外の仏面・祖面おほしといへども、いまだ仏向上の道は夢也未見なり。(中略)まさに玄路の参学するものその分ありぬべし。

といい、まっしぐらに「純一の仏法」に徹しきることを祈念いたされている。

(三) 仏法行判——仏語宗・仏心宗・仏面宗

洞山悟本大師が曹洞宗の祖師として、その位置の偉大であることは、以上述べ来ったところに明らかである。さら

にここに道元禅師の仏法を「判釈」して、洞山大師は道元禅師の仏法のなかにおいての、祖師の中での祖師であることを見たいと思う。

釈尊によって開示いたされた宗教（仏教）を見るのに、釈尊はかようかように語られた、こういう言葉がある、こういう文字があるといってその言葉や文字を拠り所にして、思想や信仰を確立して行く人々がある。これは「仏語宗」と称すべきものである。

仏語宗に対して「仏心宗」と称すべきものがある。釈尊の言葉や文字のみに依存することは、釈尊の宗教を学ぶゆえんでない。釈尊の言葉を聞いても、釈尊の心を聞き漏らすことがある。心を拠り所とすべきであるというのである。達磨大師は深く感ずるところあって、仏心宗の名を高称された。達磨大師以後、釈尊の宗教は「仏語宗」と「仏心宗」とになったと言うほどになった。

わたしもさように学ばしめられていた。しかし道元禅師の書物を読み行実をたずねていると、道元禅師は、仏語宗の相承者でもないし、仏心宗の相承者でもないことを現証せしめられるようになった。

道元禅師は仏語宗でもない。仏心宗でもない。そしてまた仏語宗でもあり、仏心宗でもある。いったいどういうことなのか。畢竟じて言えば、道元禅師は「仏面宗」と称すべきところに承当していられるのである。

仏面宗——とは、釈迦牟尼仏の言葉も心も、思想も信仰も、起居も動作も、何もかも生活全体あまさず欠かさず、全面的に、まのあたり相承するものである。

釈迦牟尼仏のこの一面あの一面というのでなく、どの面もこの面もすべて、しかもまのあたり、生きの営みそのままを相承するのである。抽象化したり概念化したり固定化したりしたものでないのである。

生きの営みことごとく、全面的・まのあたり・当体全是である。これが仏面宗と称せらるゆえんである。道元禅師が「直下承当」といわれ、現証といわれるゆえんである。道元禅師はまた時にこれを提示いたすのに、「真」という

表現を以っていたされることがある。

二　洞山大師の正修行とその真実態

(一)　その信書に見る正修行への赤心

洞山が出家されたのは七つ八つの頃で、郷里の寺においてであった。出生は唐の元和二年（八〇七）、浙江省の村里で現今の杭州の近くであった。

幼いときから聡明であり究理心が熾烈であった。出家して二年を経たころ、般若心経を読誦していて、「眼耳鼻舌身意も無く」とあるのに疑義を抱き、誰の顔にも眼がある耳がある鼻がある舌がある、身もあれば意もあるのに、いったいどうしたことかと、師僧に詰問された。

師僧は驚歎して、洞山を近隣の金華にある五洩山（ごえいざん）に上らしめ、霊黙禅師の道場に入門せしめた。洞山は修学両三年、学解においても修行においても抜群であった。洞山の眼光は日に輝きを増した。禅道仏法の親修こそが、人生の真実一路であるという確信が、身に心に徹して感じられた。洞山はここに深く決するところあって、信書を郷里の母に送って、切々の至情を訴えられた。

〔信書の意訳〕

わたしの確信し且つ懇願しています一大事を申し述べさせていただきます。

わたしがこの世に生れ得ましたことは、お父さまお母さまの御恩徳のたまものであります。生れ得て成育させていただけたのも、お父さまお母さまをはじめ、世の人々ないし天地宇宙のありとあらゆるもののおかげであ

ります。父母の御恩・世の人々の御恩・天地の御恩によって、生れて育って生息しているこの御恩は量り知ることができません。まことに感激にたえません。
わたしは今その感激に眼をうるませています。が、わたしはこの時この場にあって、その感激と全く相容れないものに、慓然として驚き悄然として悲しんでおります。それは何か、凄じい無常の風であります。お母さまお父さま、世のいかなるものをも奪い去ってしまう凄じい無常の風が吹き猛っております。
無常の風が吹き猛って、世のありとあらゆるものを苦しめております。お母さまお父さまも、無間地獄のその苦しみを苦しんでいられます。今のわたしはそれをどうすることもできません。わたしはその無力・その不徳・その不孝を思うて、身も心もはり裂けそうであります。
ここにただ一つ、無間地獄の苦しみの中から、無常の風の吹きすさぶ中から、お母さまお父さまをはじめ、世のあらゆる人々をも、救う道があります。それは禅道仏法を親しく修することであります。禅道仏法を修する功徳力は広大無辺であります。禅道仏法を修する大力量の人は、ただ一人の功徳力をもって、その血縁ことごとくを天上界に生ぜしめます。世のあらゆる人々を救います。
お母さま、わたしは金剛不壊の決意をいたしました。禅道仏法の正修行に邁進いたします。般若の智慧そのものになりきります。禅道仏法の正修行にまさる修行はありません、般若の智光にまさる光はありません。
お母さま、わたしを許して下さい。禅道仏法の正修行に邁進することを許して下さい。般若の智光そのものになることを許して下さい。釈尊の父大王さま、母大后さまが、釈尊の大願を成就せしめられたそれのごとくにわたしの悲願をかなえて下さい。禅道仏法の大力量の人にならせて下さい。晴れ晴れしいお心で、人生の真実道をお悦び下さる日のために、わたしの悲願を成就させて下さい。
このお願いを致していますここにまでも、凄じい無常の風が吹き入ってまいります。無常の風から、すべてを救

う大力量の人に早くならせて下さい。仏の大智慧・大慈悲・大神通そのものに、早くならせて下さい。伏してお願いいいたします。

〔この信書に詩が二首つけてある。その意訳〕

すでに数年を経ました。今に至ってようやく人間のおちつきどころというものが、おぼろげに感じられてまいりました。月日はたちまち過ぎ去ってしまいます。世の中の幾人の人が、本当のおちつきどころを得ておりましょうか。わたしは実当な自由自在な清らかな生活者に早く成りたい。

信書を以って、衷心を披瀝してお願い申します。早く早く真実の人生行路を究明して、御恩報じを致させて下さい。ひたすらそれを念願いたしております。

わたしをあわれんで、すべてをお許し下さい。

岩のほとりに白雲を伴として、高い山に緑の流れに、清い身を清い心を育みたい。

浮世の名とか利とかに惑わされず、愛憎の葛藤にさまたげられず、仏や祖師がたの端的な導きに直入して、深く仏法の真義・人生の実相に徹したい。

どうか、お母さま、皆さま、御機嫌うるわしく、わたしをして真実の大力量の人にならせて下さい。

右の信書に対し母からの返信はすぐあったようである。その文中に「目連尊者のごとくに、この母を救うて下さい」という文字がある。

㈡　伴あらんを待って則ち来る

洞山は母の窮みなき悃情に励まされ、五洩山道場の仏法に親しんで、身心浄潔の数年がたちまち過ぎて二十一歳の春を迎えた。学問において、また修行において同僚の追随し得ないものがあった。当時の修行僧の清規に随って、嵩山に上って戒法を受けた。

それより洞山は安徽省池州の南泉山普願禅師の道場に入門した。普願禅師はすでに年八十を越えた大善知識であった。禅師は五洩山霊黙禅師と共に、かつて江南省の馬祖道一禅師の下にあって大修行をなした人であった。

南泉山道場を開いてから「専ら祇管に打坐して、三十幾年のその間、山を下らなかった」という純一の仏法の大導師であった。洞山がその道場に入って間もないある日であった。皈宗知常の忌日であるというので、斎を設けられ、御供物を調理して法会をつとめられた。修行者一同それにあずかった。

皈宗知常はすでに亡き人である。亡き人のために斎をそなえても、亡き人は亡き人である。御供養物を食べられない。食べられないのにおそなえするとは、いったいどういうことであるか。――このことが問題になった。

道場には大勢の修行者がいたが、進み出て答えるものがなかった。(今日われらの集りでこういう問題が出たら、誰がどう答えるであろうか。)

そのときである。新参の若僧であった洞山が敢然として壮語した、「伴あらんを待って、則ち来る」と。

伴とはお相伴の人という意味である。存命の人の集いなら、互にお相伴役となって、賑々しく楽しい宴も開かれる。すでに亡き人となった人では、と一般の人は思う。しかし洞山はこのときすでに、一般の人の想像もしない「まごころの世界」を承当していたのである。

洞山が「伴あらんを待って、則ち来る」と壮語し得たそれを解明して、わたしは次のごときことを思う。

「斎を設けて法事をする。誠心誠意、うち込んで致せば、亡き人であろうが何であろうが、顔をほころばせて出て来られる。

まごころ一つになって致す。まごころ一つというこのところ、ここには亡き人であろうと何であろうと、感動しないではいられない。

まごころです。まごころ一つです。ここには時間の制約も空間の制約もありません。十世古今・当処一念です。どのどなたでも一会いたされます。素朴な古歌に『目を閉ぢて御経を誦してよき人と呼びつ呼ばれつさても嬉しき』といいます。呼びつ呼ばれつ御供養のお斎をともにする、十世古今を一会としての嬉しい集いであります。」

かように解明することは、道理なきことであろうか。洞山はこのときすでに、まごころ一つの生きの営みの中の人であった。

普願禅師は洞山のこの壮語を聞くや、高座を跳り出て洞山を抱きその身を撫でまわし、「ウーム、尊公は大力量の人だ」といって絶讃いたされた。

(洞山が「伴あらんを待って、則ち来る」という壮語をなしたのは、南泉道場において帰宗のために設斎が行われたときでなく、馬祖のために行われたときであるともいう。『洞山録』や『景徳伝燈録』などでは、そういうことになるが、それはどちらでもいいと思う。ここの主眼は斎を設けることの意義にあるのである。このころ設斎がしげしげ行われている。百丈の斎・馬祖の斎・帰宗の斎・雲巌の斎などのことが目につく。)

(三) 斎を設けて雲巌先師の「真」をまつる

洞山は南泉禅師の道場を一年あまりで辞して、湖南省洞庭湖の南方、大潙山に上って霊祐禅師の提撕を受けられることになった。霊祐禅師の道場には一千有余の修行者が参集して、専ら実参実究につとめていた。そのとき霊祐禅師

は五十八歳、洞山は二十二歳であった。大潙山道場は嗣馬某の寄進によるもので、嗣馬は百丈山道場で修行中の霊祐禅師の徳沢に感動して迎えたのである。

霊祐禅師は洞山がすでに承当している禅法を、いやが上にも実当ならしめるために、「雲巌道人に依止せよ」という慫慂をなされた。洞山は大潙山道場を辞して、潭州（現今の長沙）にある雲巌禅院を訪うこととなった。この禅院は実に綿密な修行をいたす絶好の霊地であった。

かくて数年を過ぎた日であった。洞山は雲水行脚の旅に出られることになり、その門出に当って洞山は雲巌禅師に懇請された。旅に出ますと、人が必ずわたしに要請いたします。「あなたの御本師、雲巌老古仏は実に尊いお方であると承っているが、老古仏の『真』を端的に見せて下さい、と要請いたします。どう応答したらよろしいでありましょうか」と洞山は雲巌禅師に懇請された。

洞山がこの懇請をいたしたのは、唐の武帝の会昌沙汰の十数年前のころで、江西湖南に禅が最も隆昌を極めているときで、高僧碩徳の「真」が話題になっていた。杜甫の詩に「佳士の真を写す」という詠唱があったり、盤山宝積禅師の道場で「師の真を邈得す」という大賑わいのあったりしてから、間もないころであった。

洞山が雲巌禅師に「真」を相承したいという、切々の念願には世上の人々のいうそれとは遙かに質を異にしているものがあったというべきであるが、ともかく「真」を懇請いたされた。

雲巌禅師は「ただこれ是れ」と直示いたされた。洞山には承当されなかった。雲巌禅師はそれをあわれんで、「実参実究を懇ろにして専一に精励して弛怠しないで」といたわりいたわってやまれなかった。

洞山が雲水行脚の旅に出て、幾月かを経てからのようである。流れを横切り渡らねばならない道にさしかかり、飛石づたいに数歩ほど進まれたときであった。「あッ」と思わず声を放たれた。河水のよどんで鏡をなしているそれに雲巌禅師の「真」を感ぜられたのであった。

洞山の感激、それに至る心の道程・身行の操持・観照・詠歎・礼仰、筆舌につくされない。しかしながら洞山は唐朝時代の禅僧の中において、詩文の素晴らしさを以って、香厳智閑と併称される人である。おのずから口をついて出た韻律、それが洞山過水の偈として、絶讃されている。
この詩をかかげて、解明をあえてしたいと思う。
ただしそれに先だって記したい一事がある。それは、迦葉尊者が釈迦牟尼如来の「真」を相承いたされたときの迦葉尊者のその実感を、道元禅師が御自身の承当より言葉をなして、

自己の面目は面目にあらず
如来の面目を面授せり

と、迦葉尊者はこう獅子吼されたに相違ないと、『正法眼蔵』面授の巻に記されている。弟子が師匠の「真」を相承するその実感は、まさにかくあらねばならぬのである。
「真」とは「真の面目」のことである。自己の面目は生れてからのいろいろさまざまの葛藤のためにヒズンでいる、けがれている。そんなものは放擲して（純化して）如来の面目、仏々祖々が鍛えに鍛え磨きに磨かれたところの「真」――人間の肉体をして肉体たらしめ、精神をして精神たらしめ、生命をして生命たらしめているもの。そしてこれは「伴あらんを待って則ち来る」。まこと一つになって偲ぶところに、偲ぶ人の「真」となり、生命となり、精神となり、肉体となって現成するものである。
洞山が人々のために、修行道場を開いて、その育成に専念いたされるようになったのは、大中元年（八四七）以後で、初めは新豊山において、後には洞山（江西省の高安で現今の南昌）においてである。
その道場において、雲巌禅師の「真」をまつる斎を設けて、そのかみを述懐し、「ただこれ是れ――これだよ能く看なさい」と親示されつつも承当し得ず、過水の因みに徹底領得したことを、なつかしんでいられる。

洞山が雲巌禅師の「真」を承当し得たときの実感から、われわれ後進への導きとして、

切忌従他覓　切に忌む　他に従って覓むることを
迢迢与我疎　迢々として我と疎なり
我今独自往　我　今ひとり自ら往く
処処得逢渠　処々　渠に逢うことを得たり
渠今正是我　渠　今まさにこれ我
我今不是渠　我　今これ渠にあらず
応須恁麼会　まさに須らく恁麼に会すべし
方得契如如　まさに如々に契うことを得べし

という五言八句を詠出されている。いわゆる「過水の偈」である。

「真」は眼を外部に向けて、探し求めて、得られるものでない。師匠の「真」を求める場合であっても、師に対して請い求めても得られるものでない。求めれば求めるほど遠のいてしまうものである。わたしは今、自主独往、師匠に請い求めていない。無心無念そのものである。無心無念になりきると、ひとりでに師匠の「真」が感じられてくる。感じられるというよりは、わたし自身が師の「真」そのものになっている。わたし自身というものなど、そこに感じられない。この事実を実当に承当すべきである。人間が本当の人間になるというのは、このことである。かくして人間は大宇宙のあらゆる存在の中において、最も純真善美で、自由自在に、生き栄えるものとなる。という意味を詠出された詩である。斎を設けて師の「真」をまつるということの意義、ないし、あらゆる人々の「真」をまつるということの意義も納得できる。

(四) 愚痴斎に仰がれる仏の御いのち

洞山が雲巌禅師の「真」を相承して、禅道仏法の正修行の真実態そのものになられてから、幾年かの後に会昌の法難があった。ついで大中の興法があって、洞山はそれより二十余年間を、禅道仏法昂揚のためにつくされた、その行蹟は筆舌につくされない。

あえてその概要をいえば、洞山の禅道仏法には凝滞がない、硬化がない、概念化がない。常に動態的で、清新で、柔軟である。これこそが人生の本地であることが感ぜられる。真如が常に自分の足で踏みしめられている。真実の自己を説く場合においても、大宇宙の無限の彼方から解明しようとせず、自分の今現に踏みしめている地べたから、実感的に漸次に味得し味得して、全自己(大宇宙)を味いしめようとする。

いつもかも、愚かもの、野人をいたわり、いとしみの手を差しのべる。決して馬鹿者め! といって叱咤するようなことをしない。愚でいいんだ魯でいいんだ。ただ大事なことはまこと一途であれ、「真」であることに励め、という。

その最も鮮かに首肯されるのは「愚痴斎」である。

洞山は六十二歳、唐の咸通十年(八六九)の三月、入寂のとき至るを知り、その一日、剃髪して浄衣をまとい、遺誡をなし大鐘を打って端坐(たんざ)戢化(しゅうけ)した。しかるところ弟子、信人の多くは、悲しんで声を放って泣き、とどまるところを知らなかった。

洞山は坐を新たにし、眼を見開いていわれた。禅道仏法にいそしむものが何たる仕儀ぞ、臨終を哀悼悲泣すること。ゆえんなしとは断じ得ないものがあるが、あまりにもあさましいと諭(さと)しつつ、役僧に斎を設けて一同に供養せよ、愚痴を機縁として、真実にいそしむのだといい、洞山みずからもその斎を共にいたされた。

さらに七日を期して、仏家の大事を提示し、説くべきを説き諭すべきを諭して八日に至り、開浴澡身、大鐘の響き

のなかに端坐して、大寂定に入られた。愚痴斎の称は洞山みずから称出いたされたことと思う。洞山はそういうおかたであった。

洞山の詩偈に、宝鏡三昧・玄中銘・五位頌・新豊吟など、人々の詠唱してやまざるものがある。いずれも詩偈である、論文でない。味わうべきものであって、論究すべきものでない。

世に往々にして、洞山の詩偈を理知的に論究して帰結を云々する人がある。五位頌について特にそれをなす人がある。道元禅師は自身の内臓をさかるるよりもなおこれを痛み、『正法眼蔵』の春秋の巻において、

仏法もし偏正の局量より（偏正五位などの窠窟に陥った領解）に囚われて相伝せば、いかでか今日にいたらん。あるひは野猫児、あるひは田庫奴（でんしゃぬ）、いまだ洞山の堂奥を参究せず。かつて仏法の道閫（どうこん）を行李（あんり）せざるともがら、あやまりて、洞山に偏正等の五位ありて人を接すといふ。これ胡説乱説なり、見聞すべからず。ただまさに、上祖に正法眼蔵あることを、参究すべし。

と提示いたされている。ふかく思うべきである。

雲門

柴山全慶

一　雲門の略伝

今日、雲門といえば禅宗内の常識として、雲門宗の始祖である「韶州雲門山光奉院の文偃禅師」を指すこととなっている。(雲門山は浙江省紹興府会稽県にもあるからである。)

韶州は広東省の韶州であり、ここには六祖慧能の禅風を挙揚せられた、曹渓山宝林寺があり、文偃はここからあまり隔たっていない所に、雲門山光奉院を開創し、ここを法窟として四衆を接化せられたので、ついに「雲門禅師」と呼び慣らされるに至ったのである。

雲門文偃の生地は、現在の上海市を少し南に行った所にある嘉興であったらしい。姓は中国によくある張氏、何歳で出家したのか分明でないが、少年時代その地にあった空王寺に入り、志澄律師について出家し、そのまま数年の間師に就いて、戒律に関することを専門に研鑽したらしい。

史伝には文偃の人為を「敏質生知、慧弁天縦」と記されているが、「敏質生知」については、ほとんどいずれの衆

に抽んでた祖師たちにも、普通にいわれていることであって、文偃もまた、そのような生れながらの秀才であったに相違ない。

しかし、彼はその上に「慧弁天縦」という特性を備えていた。このことは後来彼が一方の禅将として化を揚ぐるに及び「言句の精明さ」を謳わるるに至ったことと思い合せ、生来の天性が大いにその禅風挙揚に彼を特色づけたと見ることができる。

いずれにしても、生来「敏質生知」の文偃青年は、すでに禅風の盛んであった当時の教界にあって、単なる戒律の研鑽に満腔の満足を得られなかったことは当然というべきであると思う。彼は「己事未だ明かならざること」に心を悩ますに至ったのである。そこで彼は、ついに禅を修めんと志を決したのである。

この律より禅への求道的転換は、彼の心が内奥の何物かに揺り動かされ、何らかの決択をせざればいられない心情に追いこまれたことであるといってよい。即ち内心よりの欲求に催された堅い決意の下に、彼は禅への参究を志し、程遠からぬ所にいた、睦州の陳尊宿（陳はその姓である）の下に身を投ずることになったのである。

睦州の陳尊宿とは、睦州道蹤のことであり、彼はかつて黄檗希運の会下にあり、後来の大機たる臨済義玄の修行を扶掖した、当時最も傑出した禅匠の一人でありながら、一時半俗半僧の生活に甘んじ、蒲鞋を織って母を養い、名山に出世しなかった誠実孤高の人であったので、特に陳尊宿と呼ばれたという。後睦州の観音院に隠栖していたので、普通「睦州」と呼ばるるに至ったのであるが、行解相応の上に、宗旨を挙揚するに当っては、詞語嶮峻を極め、浅機の徒輩は近傍することができなかったという、悪辣無比の禅匠である。文偃はこの禅匠を選んで禅に入らんとしたのである。

睦州は一日廊より一雲水の上り来るを見るや、出でてさっと門を閉じた。もし一隻眼を具する者であるならば、ここで一問一拶、一場の法戦が開かれたかも知れないが、悲しいかな、文偃はまだ無眼子の一求道者にすぎない。そこ

で彼は門を叩いた。すると中から「誰だ」と言う。「嘉興の文偃という者です」「何しに来たか」「自己の心底が未だ解りませんので参りました。何とか御指示が仰ぎたいのです。」すると睦州は門を開いて彼を一見するや、さっと門を閉じてしまった。

どうやらこれが睦州の端的な指示であったらしい。しかし、目下の文偃はまだこれに応対できるほどの力量があるはずはない。彼は悄々として引き返すよりほかなかった。

しかし、睦州の意外な作略は、かえって文偃の内心に参求心をかき立てるに至ったらしい。彼は翌日再び睦州を訪れたのであるが、昨日と同じく彼を一見するなり、門を閉じて寄せつけなかった。いよいよ思いつのった彼は、第三日も睦州を訪ね、前日と同様の目に逢わんとするや、睦州が門を閉ずる前に門内に拶入した。もはや必死であったに相違ない。すると睦州は彼の胸倉を擒住して「道え道え」と鋭く迫るのであった。問う者に向って「道え道え」とは主客転倒である。もちろん彼は「ためらわずにはいられない。」すると睦州は強引に彼を門外に押出しつつ「秦時轆轢鑽（このやくざもの め）」と怒鳴るなり門扉を閉じた。文偃の片足はまだ門閫を出ていなかったので、門扉に挟み挫かれた。

「あ痛たたッ！」と叫ぶ一瞬、幸運にも彼は心中の疑情を破って大悟することができた。ここにおいて、彼はもはや昨日までの文偃ではなくなったのである。かくてしばらく睦州の下に留ったものと思う。

やがて睦州の指示により、文偃は当時すでに禅界一方の雄であった雪峰義存に見ゆることになったのである。

彼がいよいよ雪峰の荘に至り、象骨山に上らんとする時、ちょうど同じく雪峰に見えんとする一雲水に出逢ったので、文偃はかの雲水に、雪峰の力量を試さんと一策を授けた。

「君が山上に到った時、上堂の説法があって大衆が集ったらば、腕を握って立ち上るや、この老漢頭上の鉄枷何んぞ脱却せざる、と問うてみよ。しかし俺が教えたと言ってはならんぞ」と。

これを承諾した一雲水は、翌日山上に到り雪峰の上堂するや、教えられた通りに試みた。すると雪峰はただちに禅床を下るや、その雲水を擒住して、逆に「道え道え」と詰め寄った。ところが雲水は一言も答え得ない。
雪峰はこれを突き放すや「こりゃあお前自身の語句ではあるまい」と言うと、彼は苦しげに「いや私の語です」と言う。雪峰は大声に侍者を呼び「縄と棒とを持って来い、引括って打ちのめしてやろう」と言うや、この僧はついに始終を白状した。すると雪峰は大衆に向い、「山下の村に五百人にも優る善知識が来ているから迎えて来い」と言いつけた。
次の日文偃が山に上って来ると、雪峰は「どうしてここへ出て来られたか」と問いかける。ところが文偃は、黙って低頭したのみであった。（ある書物には、眼を擦して後退す、とも記されている。）しかし、雪峰はこれを肯がって、門下の弟子に加えたのである。
その後文偃は、なお宗旨の玄奥を温研すること久しく、ついに雪峰より宗印を授けられ、その法を嗣ぐに至ったのである。かくて文偃は雪峰の下を辞し、あまねく諸方を遊歴して多くの宗師に参謁し、さらにその禅境を精練したのであるが、彼の鋒弁はすこぶる嶮絶であって、その名声はいつしか江湖に伝えられるに至っていた。
ある日のこと、韶州にある霊樹寺の知聖が、突然鐘を打って山門外に首座を迎えることを命じたので、一衆は不思議に思いつつ出迎えてみると、果たせる哉文偃がやって来たので、ただちに首座寮に請じ入れたのであるが、まもなく広州の主劉王は、文偃に命じて霊樹寺の董を紹がしめた。しかし、彼はいくばくもなく、再び劉王の命に任せて霊樹寺を去り、雲門山に遷り、ここに初めて雲門山の主となったのである。
まず廃址を再興し、大いに堂宇を新築整備し、ここにおいて生涯雲門一流の禅風を挙揚することになった。
道誉一世に高く、雲門に師事するもの常に一千人を超ゆるありさまであり、劉王も尊崇ことのほか厚く、しばしば彼を宮中に迎えて法要を聞くありさまであった。

かくて師は、韶州の霊樹および雲門山光奉院に止住すること約三十年の久しきにわたり、ついに乾和七年（九四九）四月十日、五代の風雲いまだ統一を見ぬとき順世し去ったのである。
後に、大慈雲匡真弘明禅師と諡せられた。

二　雲門の宗風

雲門文偃は、五家の宗風を列挙せられる時、雲門宗の始祖としてその特異の宗風を称讃せられている、中国禅宗史上出色の禅匠であることはいうまでもない。

ところで「宗風」とは、宗旨の風儀とか宗旨の風格とかいうべき語意と解すべきであるが、雲門の宗風を云々するに際し、いちおう宗風の概念を明確にしておくべきかと思う。（宗風を云々するに当り、禅経験の端的と宗風とについても言及すべきであるが、ここではしばらくあずかりとする。）

法眼文益（八八五―九五八）の『宗門十規論』に次のごとき一文があり、

祖師西来、法の伝うべきあって以て此に至ると為すに非ず。但だ直指人心見性成仏、あに門風の尚ぶべきものあらんや。（中略）相継ぐに至って子孫宗を護し祖に党して真際に原づかず。竟に多岐を出して矛盾相攻め、緇白弁ぜず。嗚呼殊に知らず大道方なく、法流味を同じうすることを。虚空に向って彩を布き、鉄石において以て鍼を投ず。云々。

と警告しつつ、

後代の宗師、建化殊あり、遂に相沿革す。且つ、能と秀との二師の如き、もと同一祖にして見解差別す。故に世これを南宗北宗と謂う。能已に往きぬ。故に思と譲との二師ありて化を紹ぐ。思は希遷を出し、譲は馬祖を出す。

復た江西、石頭の号あり。二師より各々派を分って列ぬ。皆一方を鎮す、源流濫觴ことごとく記すべからず。その徳山・臨済・潙仰・曹洞・雪峰等に及ぶに、各々門庭の施設、高下の品提あり。云々。

と、当時に至るまでの禅に「各々門庭の施設、高下の品提ある」ことを述べているのであるが、ここに「能・秀二師」の禅風をあげ、後来の五家の禅風と同じく、宗風的差異と並べて一様に見ていることは、残念ながら法眼の思索の杜撰である証左といわねばならぬ。

唐の巨匠である圭峰宗密の著『禅門師資承襲図』によれば、彼は禅風の類型に大要四種をあげ、北宗・洪州宗・牛頭宗・荷沢宗を数えている。即ち、第一の北宗は神秀一派の禅であり、定先慧後の禅風である。第二の洪州宗は馬祖一派の禅風であり、定慧等々、全体即用の禅風である。第三の牛頭宗は牛頭法融一派の禅であり、諸法如夢、優遊無為の禅風である。第四の荷沢宗は荷沢神会一派の禅であり、真心無念、霊知不昧の禅風である。

これらはいずれも禅風の内容を思想的に把握し、その差異を論じたものであり、唐末五代頃に至って言挙げせられたごとき、禅の宗風的把握とその内容を異にするものでなければならぬ。

宗風的差異とは、禅の風格的差異を禅匠その人の性格的特異性において把握したものであり、常に人に即して妙用的性格の差異について論ぜられるところに特徴をもっている。

この点について白隠は「臨済将軍、曹洞土民、潙仰公卿、雲門天子、法眼商人」と端的な評語を下し、しかも宗風が人間に即した妙用の性格的差異なることを見事に示しているというべきであろう。即ち、禅の宗風的差異と、禅の思想的差異とは明確に区別し、不用意にこれを混同してはならないと思う。

さて、雲門の宗風は、その主たる特性として「言句を出すこと精妙孤高、適かに常流を超出する」と評せられているのであるが、このことは史伝の著者が彼の天性を「敏質生知、慧弁天縦」と記していることと符節を合するものであり、彼の禅経験は、当然彼の天性を通じてはたらき出たと見るべきであろう。

中峰明本がその『山房夜話』に宗風を論じて「仏祖授受の旨、目して伝燈となす。苟しくも伝燈の義を知らば、その五となるを疑わざるなり」と言い、燈の比喩を引いて「燈とはいずれも長夜の断暗を破る明照性は一なるも、これを付する器に同じて、瑠璃燈、盞燈、紙撚燈等、その燈相を異にする」と説いていることは、宗風が人の天性に即して宗旨の風格特性を見る点において、実に妥当な比喩である。

「鋒弁険絶とか慧弁天縦」といわるる雲門の天性が、自然言句の孤高精妙を主として謳われるのは肯くべきだと思う。白隠下の東嶺は、その『五家参詳要路門』に、雲門の宗風を論ずるにあたり「雲門宗は言句を択んで親疎を論ずるを旨と為す」と標題していることもまた、妥当な着眼というべきであろう。

さて、禅における宗風の差異を初めて列挙し、これを評した祖師は、文献的に法眼文益といわれている。彼は雲門に少しおくれ、ほとんど時代を同じくして活躍した五代の禅将だからである。法眼の『宗門十規論』第四によれば「曹洞は即ち敲唱用をなし、臨済は則ち互換機を為し、韶陽（雲門のこと）は則ち函蓋截流し、潙仰は則ち方円默契す。谷の韻に応ずるが如く、関の符を合するに似たり」と評し、雲門宗の中心を「函蓋截流」としているようである。法眼がこの語を提示し来ったのは、おそらく普通「一句語に須らく三句語を具すべし」として称揚せられている雲門の三句、即ち「函蓋乾坤、衆流截断、随波逐浪」より採り来ったものと考えられる。

しかし雲門の三句は、禅界において広く臨済の三句と照応し、その精妙を喧伝せられ、雲門宗を代表する一つの法材であり、一即三・三即一の妙理を体験上に提示する妙句ではあるが、哲学的な匂いをもつところに、端的な禅表現としては、むしろ孤高精妙といい難いのではないかと思う。（この雲門の三句は、雲門の語に「函蓋乾坤、目機銖両、万縁に渉らず。作麼生か承当せん」とあるのを、その門下の縁密円明が上記のごとく三段に敷説し、これにいちいち頌を付して挙揚したがために、雲門の三句として世に伝えられた、という説がある。）

晦巌智昭の編著『人天眼目』（一一八八）には、

大約雲門の宗風は、孤危聳峻にして人湊泊し難し。上々根に非んば孰れか能くその彷彿を窺わんや。雲門の語句を評するに、截流の機ありと雖も、且つ随波の意無し。法門殊なると雖も理は一致に帰す。

とその宗風を評しているのであるが、いぜんとして法眼評語の域をあまり出ていないと思う。

五祖法演（?―一一〇四）は、南宋の優れた禅匠であるが、その五家の宗風に対する評語は、簡明にしてその要を尽している点において、五家の宗風に対する多くの評語中最も出色のものといい得るであろう。

臨済の宗風を「五逆雷を聞く」といい、雲門の宗風を「紅旗閃爍」といい、曹洞の宗風を「書を馳せて家に到らず」といい、潙仰の宗風を「断碑古路に横たう」といい、法眼の宗風を「巡人夜を犯す」といっている。

雲門の宗風を「紅旗閃爍」と評するのは、雲門に備わる「言句の精妙、機鋒の峭峻」は常人の近傍し難いところであり、あたかも勝ち名乗りを揚げた武将が、勝利の紅旗をへんぽんと風に靡かせて高々と掲げたごとく、遙かに望見して仰ぐのみ、という風格を示している。

思えば白隠が雲門の宗風を評して「雲門天子」といっていることは、常人ただ遙かに風を望んで近傍し難いことの表現として、最も簡にして最も適切に雲門の宗風を評し得ていると思う。

希叟紹曇が南宋の宝祐二年（一二五四）著作した『五家正宗讃』には雲門の宗風を評して「水上の紅旗立てて未だ収まらず。暗中の横骨抽んでて何の限りか有らん」と讃してあり、『五家宗旨纂要』には「語を出すこと高古、迥かに尋常と異なり、北斗裏に身を蔵し金風に体を露わす、三句弁ず可し、一鏃空に遼る、超脱の意言情見を留めず、伴無きを以て宗と為す、或は一字或は多語、機に随って拈示して之を明す」と評しているのであるが、要は含みの多い五祖法演底の評語に尽きるというべきであろう。

雲門の宗風を見るにあたり、さらに一項を添えたいことは、雲門に見る「言句の精妙、機鋒の峭峻」には、まことに他の宗風と異なる孤高峻絶、近傍し難さを思わしむる中に、棒喝にまさる禅的な徹根の大悲がひそんでいることで

ある。

たとえば、有名な「雲門、因みに僧問う、如何なるか是れ仏。門云く、乾屎橛」（『無門関』）の答話のごとき、または「僧、雲門に問う。如何なるか是れ清浄法身。門云く、花薬欄。僧云く、すなわち恁麼にし去る時如何。門云く、金毛の獅子」（『碧巌録』）の答話のごとき、単なる言語の応酬上に見る禅機のほかに、問者の肚裏底を根こそぎ奪い去り摧き去る、血滴々な大悲心の漲っていることを見なければ、雲門の宗風を完全に領解したとはいえないであろう。『碧巌録』第十五則の評語の中に、「雲門よのつね人を接するに、多く睦州の手段を用う。只だ是れ湊泊を為し難し。釘を抜き楔を抜く底の鉗鎚あり。雪竇云く、我は愛す韶陽（雲門）新定の機、一生人のために釘を抜き楔を抜く」といい、円悟もまた雲門の法孫雪竇の語を引いて「一生人のために釘を抜き楔を抜く」雲門の大悲を強調することを忘れていない。雲門は峻絶人を寄せ付けない激しさと共に、温平たる大悲を秘めていた禅匠であったといえる。

三　雲門の答話

雲門が言句の精妙機鋒の孤危により、人々の湊泊し難い禅風であることは、その答話によって直接味得すべきが最も妥当であろう。ここにその代表的数例を提示してこれを窺いたいと思う。

雲門垂語して曰く、十五日已前は汝に問わず、十五日已後一句を道将し来れ。自から代って曰く、日々是れ好日。

この公案について、「日々是れ好日」の語脈裡に転ぜらるる者が多いようである。しかし、この平凡な倫理的と見ゆる一語の中に、言鋒の険絶さと境地の孤高さのひそむことを、この四苦八苦の好日ならざる現実生活において賞玩したいと思う。

上堂して挙す。世尊初め下生して、一手は天を指し一手は地を指し、周行七歩、四方を顧目して曰く、天上天下

唯我独尊と。我れそのかみもし見ば、一棒に打殺して狗子に与えて喫却せしめん。貴ぶらくは天下太平を図らん。
これもまた、有名な雲門の垂語であるが、この「一棒打殺与狗子喫」の一語は、雲門の常套であると共に、限りない世尊への報恩底であることが慕わしい限りである。

僧問う、如何なるか是れ雲門の一曲。門曰く、臘月二十五。

僧問う、如何なるか是れ正法眼。門曰く、破沙盆。

普請して柴を搬ぶ次で、雲門遂に一片を拈じて曰く、一大蔵教ただ這箇を説く。

僧問う、如何なるか是れ超仏越祖の談。雲門曰く、餬餅。

僧問う、樹凋み葉落つる時如何、雲門曰く、体露金風。

僧問う、生死到来す如何が排遣せん。雲門曰く、我に生死を還し来れ。

これらの答話は、直截簡明、まことに言鋒孤危であり、しかも句裏に抜釘抜楔の大悲を含み、雲門の真面目を彷彿せしむるに足る答話というべきであろう。

また、雲門には普通「一字関」と称せられている特異の答話がある。

僧問う、父を殺し母を殺せば仏前に懺悔す、仏を殺し祖を殺せば、何れの処に向ってか懺悔せん。雲門曰く、露。

翠岩夏末に衆に示して曰く、一夏以来兄弟のために説話す、看よ、翠岩が眉毛ありや。雲門曰く、関。

僧問う、如何なるか是れ正法眼。雲門曰く、普。

僧問う、如何なるか是れ吹毛の剣。雲門曰く、骼。

僧問う、如何なるか是れ啐啄の機。雲門曰く、響。

これら一字関の答話は、言句の精妙その極を尽して言句を超え、機鋒その極を尽して機鋒を超ゆるものであり、雲門独自の禅風を見るというべきであろう。

法眼

足立大進

法眼文益は雲水時代、同輩と行脚に出かけたが、たまたま大雨で川が溢れており、途中の寺で水の引くのを待つことにした。その寺の炉端に坐っていた老僧が問うた。「お前さんたち、どこに行きなさる。」「行脚しております」と答えると、「いったい行脚にはどんな意義がござるのか」と老僧に問いつめられた。法眼が「知りません」と応対すると、「知らないとは、なんとまあ正直なことだ」と老僧に言われた。法眼はそこではっと気づくところがあった。仏道修行に相当な自負を持ち、あたかも道場破りの武者修行者のように意気盛んなこの雲水たちはさらに炉を囲んで互いに気焔をあげ、肇法師（僧肇〔三八四―四一四〕羅什門下の四哲の一）の『肇論』の「天地と我れと同根、万物と我れと一体」について論じ合っていた。黙って聞いていた老僧はやがて「ところでお前さんたち、山河大地と自己とは同じですかい、それとも別ですかい」と問うた。法眼が「同じです」と答えると、老僧は二本の指をにゅっと立て、じっとみつめて居間に帰った。雨も上り、暇乞いをすると、老僧は門まで見送りながら、「お前さんたち、しきりに三界唯心万法唯識（この世界のあらゆるものごとは尽く一心の顕現である）と論じなさるが、それならば、この石はお前さんたちの心の内にあるのか、それとも心の外にあるのか、さあ言ってみろ！」と庭先の石を指して問うた。多くの経論を学び、自己も万物も根源の一心のあらわれであると信じて疑わない法眼は、当然とばかり、「もちろん心の

内です」と自信たっぷり答えた。するとこの老僧は言った。「さても厄介なことじゃ。なんのいわれがあってこんな石などひっかついで行脚しなさる。」仏法の理論を貪欲に吸収し、対うところ敵なしと自負していた新進気鋭の法眼も、老僧のこの一言には二の句がつげなかった。法眼たちは、この老僧、只者ではないと感じて、そこに留まり修行することにした。実にこの老僧こそ雪峯義存下の玄沙師備の法を嗣いだ羅漢（地蔵）桂琛、その人であった。

法眼がさかんに華厳や唯識の教義を用いて、自己の境涯を説明し見解を呈しても「仏法のぎりぎり肝要のところはそんなことではないぞ！」と桂琛は相手にもしなかった。追いつめられた挙句、「和尚、某甲語窮まり理絶す」（私にはもう言葉の表現も、論理の進めようもありません）と法眼が言った。老僧はそこで言った。「もし仏法を論ぜば一切現成。」（しいて言えば、仏法はなにもかもこのままでいいのだ）この一言を聞いた法眼はたちまち大悟徹底し一切の学解を超出したのである。一切の言句を絶したところで一大転換をなしたこの法眼の大悟のありさまは、禅宗史上有名なかの徳山宣鑑の大悟徹底のようすに匹敵するものと言って過言でない。徳山宣鑑の話は『無門関』第二十八則にも取上げられているが、四川省の奥からはるばる『金剛経』の疏抄を担って、教外別伝の禅なにするものぞと意気込んでやってきた徳山が龍潭和尚のところで大悟し、「諸の玄弁を窮むるも一毫を太虚に置くが若く、世の枢機を竭すも一滴を巨壑に投ずるに似たり」（あらゆる玄妙な理論を窮めても、この悟りのすばらしさに比べれば一本の毛を大空に飛ばしたようなもの、世間のいかなる枢要なはたらきを明らめたといっても、これまた一滴の水を巨大な谷に落したようなものだ）と言って、これまでひたすら研究してきた『金剛経』の疏抄を庭に積み上げ、炬火をとって燃やしてしまったのである。

法眼は後に清涼寺に住したので、通常、清涼文益とされるが、諡名によって浄慧禅師、もしくは大法眼禅師とも呼ばれる。師は唐の僖宗光啓元年（八八五）余杭（浙江省）魯氏の家に生れた。七歳の時、新定智通院の全偉禅師について出家得度し、弱冠にして越州開元寺で具足戒を受け、さらに、当時有名であった明州育王寺の希覚律師のもとで戒

律を学び、儒家の学問を修め、文章にも非凡な才能を示したので、時の人は希覚門下の游夏（孔子門下で特に文章にすぐれた子游と子夏）と称した。やがて師は禅に心をひかれ、求道の志を立て、福州（福建省）の長慶慧稜（雪峯義存の嗣）のもとで修行したが、心に釈然とするまでに至らず、同輩と江西に向って行脚に出た。そこで冒頭に記した機縁に会い、羅漢桂琛の法を嗣いだ。

嗣法の後、師はまず臨川（江西省）崇寿院に住し教化の実をあげ、その門下の修行者は常に千人を越えていたといわれる。やがて、江南の国主（南唐の烈祖）が師の道風を慕い、金陵報恩院に招き浄慧禅師の号を与えた。後に建康（今の南京）の清涼寺に迎えられ、ここで王侯から庶民に至るあらゆる階層の人々のために朝夕法を説き、ために遠近の禅の修行者が雲のごとく集り、門風の盛んなことは当代独歩であった。後周世宗の顕徳五年（九五八）七十四歳で示寂した。趙匡胤が宋を建国したのが九六〇年であるから、師は唐末に生れ五代の末に示寂したことになる。寂後、大法眼禅師、さらに大智蔵大導師と諡名された。門下には天台徳韶、清涼泰欽をはじめ『景徳伝燈録』に名を載せる者だけでも六十三人の多きを数えた。さらに徳韶の法嗣に、『宗鏡録』、『万善同帰集』などを著わし、禅と念仏の兼修に特異な宗風を発揮した永明寺智覚延寿（九〇四―七五）も出た。

法眼には、明代に編せられた語録のほか、『参同契注』と『宗門十規論』がある。前者は現存しないが、覚範慧洪（北宋末）の『林間録』、鼓山元賢（清初）の『洞上古轍』にはこの書の存したことが明らかにされている。『宗門十規論』は、当時の僧侶の弊風を十カ条に分けて示し、出家者を誡めたものである。その十カ条の中には、修行の未熟な者がやたらに大寺に住し虚名を貴び、おのおの門風を党護して専ら相手を攻撃し、門弟の機根も知らず、それ故に正しい指導もできないでいるありさまを強く誡めている。また、古人の言句を後生大事に持ちまわり、すこしも生きたはたらきをせず、その上よく理解もしないでむやみに経論を引用する。あるいはまた己れの非を矯めようとはせず、好んで優劣のみを争うなど、僧侶の弊を厳しく批判している。法眼はその晩年に、いわゆる三武一宗の法難のうち最

後の後周世宗の廃仏（九五五）に遭遇した。師の生存年代、仏教界一般は唐の黄金時代から漸次退潮期にかかり、僧侶の堕落はようやく甚しく、禅門においても唐末以降、全盛期を形成した反面、幾多の弊風が起りつつあったことを知ることができる。この時にあたり、その弊を矯正し修行者を激発しようとしたのが『宗門十規論』であり、（一、自己の心地をいまだ明らめず妄りに人の師となる。二、門風を党護し議論を通ぜず。三、挙令提綱、血脈を知らず。四、対答に時節を観ぜず兼ねて宗眼なし。五、理事相違し触浄を分たず。六、淘汰を経ずして古今の言句を臆断す。七、露布を記持し、時に臨んで妙用を解せず。八、教典に通ぜず乱りに引証有り。九、声律に関せず理道に達せずして好んで歌頌を作る。十、己の短を護り好んで勝負を争う。）同時にまたそれは痛烈な自己批判でもあった。潙仰宗の祖、潙山霊祐がやはり会昌の廃仏の頃に『潙山警策』を著して修行者を警めたが、それと一脈通ずる祖師の道風をうかがわしめる。法眼は『十規論』の序において、「理は頓に明らむるに在りと雖も、事は須らく漸に証すべし」と述べて、着実な実践を重んじ、修行者をして真参実証の正路に帰せしめようとする厳格な姿勢を示された。『語録』の中の、

如何なるか是れ正真の道。師曰く、一に願わくは汝をして行ぜしめん。二に願わくは汝をして行ぜしめん。

などの語と併せ考える時、そこに師が当時の禅界に望まれたものが何であったかは明らかである。

教相的な面からみれば、中国の禅は宋代に入って禅教融会の傾向を強めるが、法眼にも唐代の諸禅匠に較ぶればすでにこの傾向が相当に感じられる。師は華厳の教学を借りてしばしば修行者を接得されたが、理事を説いて

理は事として顕われざるは無く、事は理として消せざるは無し。事と理とは不二にして事ならずんば理ならず、理ならずんば事ならず。

大凡、祖仏の宗、理を具し事を具す。事は理に依って立ち理は事を仮りて明かす。理と事と相資けて還って目と足とに同じ……

などと述べ、みずから華厳六相義を頌している。修行者にも『妄尽還源観』、『華厳経義海百門』（ともに華厳宗の三祖、

法蔵の著）などを読ませ、華厳教学の真髄を用いて宗旨の宣揚に努めた。しかし師は、

諸人、各々曽つて還源観・百門義海・華厳論・涅槃経の諸多の策子を看る。阿那箇の教中にか這箇の時節有らむ（いったいどの教中に仏法のぎりぎり肝要のところがあろうか）……中略……只だ恁麼に策子（かきつけ、ノート）を念ずること莫れ。什麼の用処か有らん。

とも言い、教中の言句に滞ることを厳しく誡めている。さらに師は石頭希遷の『参同契』に深く共鳴したため、その註さえも作り、師の宗風には石頭の禅風たる明暗理事・正偏回互の妙用がうかがわれる。ともあれ、教相面では華厳の円融の立場を強く示し、それが禅と融合し、渾然一体となって発露したところに法眼門庭の特色が見られる。

法眼宗の宗風を評して、五祖法演は「巡人犯夜」（夜警の人が泥棒をはたらく）と言い、圜悟克勤は「法眼は則ち声を聞いて道を悟り、色を見て心を明らむ、句裏に鋒を蔵し、言中に響あり」と言った。法眼は徳山宣鑑や臨済義玄のように棒喝の悪辣な手段こそ用いなかったが、修行者接得にあたってはやはり圜悟が「法眼禅師、啐啄同時底の機あり、啐啄同時底の用を具して、まさに能く此の如く答話す」（『碧巌録』第七則の評唱）と評したように、修行者のはたらきに応じ自在な接得を示された。『人天眼目』はこの宗風を説いて、

法眼宗は箭鋒相拄え、句意、機に合う。始めは則ち行々如たり、終りは則ち激発して漸く人心を服し、情解を削除して、機を調え物に順って、滞を斥け昏を磨く。種々の機縁、尽く詳かに挙げず。その大概を観よ。法眼の家風、病に対して薬を施し、身を相して裁縫し、その器量に随って情解を掃除す。法眼を見んと要す麼。人情尽くる処、迹を留め難し。家破れて従教四壁の空なることを。

と述べ、わが国、白隠下の東嶺円慈は、

法眼宗は利済を先とし、親疎を論ずるを旨となす。

と言い、

法眼下、これを箭鋒相拄うと謂う、更に五位君臣、四料揀を用いず、直に箭鋒相拄うることを論ず。

と評している。こう評される法眼の宗旨が実際にどんなものであったか。その代表的なものを挙げると、

一、ある時、僧が斎座（昼食）前に参禅に来た。師は簾を指さした。すると二人の僧がともに同じく簾を捲き上げた。師は言った「一得一失」（ひとりはよいが、ひとりはいけない）。（この公案は二僧捲簾といわれる）（『無門関』及び『従容録』）

一、のちに廬山の帰宗寺に住した法施禅師策進はその当時、名前を慧超といっていたが、師のところに至り、「如何なるか是れ仏」と問うた。師は「汝は是れ慧超」と答えた。慧超はここで大悟した。（慧超問仏）（『碧巌録』）

一、ある日、師が上堂すると、ひとりの僧が問うた。「如何なるか是れ曹源の一滴水。」（六祖慧能以来歴代の祖師方が伝えてきた祖師禅の真髄はどういうもんですか）すると師は真向から逆に問いを奪って「曹源の一滴水」と応じた。その僧は茫然自失して退いたが、傍にいた天台徳韶はそれを聞いて豁然として大悟した。（曹源一滴水）

「曹源の一滴水」の話は天台徳韶の得法の因縁として名高い。徳韶はその時、頌を呈して、

通玄峰頂、是れ人間にあらず
心外無法、満目青山。

と。すると法眼は「この一頌、もってわが宗を嗣ぐべし」と証明している。

「如何なるか是れ仏。」この問いは禅家の常套的な質問として用いられるもので、仏道修行者にとって究極の問題であり、仏教のすべての経・論もつまるところこれに答えるためのものと言うことができる。禅家ではまたこれを、「如何なるか是れ祖師西来意」とか、「如何なるか是れ仏法的々の大意」とも言う。これに答えて、さしずめ徳山ならば棒を振るって打ち、臨済ならばたちどころに一喝を浴びせるのであるが、法眼は「汝は慧超だ」と応じた。このようにはたらき出た師の宗旨はいったいどこにあるとみるべきだろうか。東嶺円慈は『五家参詳要路門』の中に「雲

門・法眼の二宗は言句（ごんく）迷い易し」と指摘された。もし法眼の言葉の表面についてまわったならば、到底法眼の真意に触れることはできない。圜悟も『碧巌録』の評唱の中で、次のように誡めている。（以下の文は意訳）

この公案（慧超問仏）は多くの人によって商量されるが、その大半は分別意識の上であぁだこうだと取り沙汰しているにすぎない。法眼が分別意識を遥かに超えたところからずばりとこの一言半句を示し、真向から修行者を指導されていることにも気づかず、言葉に付きまとい、人はすべて本来仏であるから慧超がそのまま仏なのだとか、また仏とは何かと問うた慧超は、あたかも牛の背に騎（の）っていながら牛を探しているようなものだから法眼がそう答えたのだとか、あるいは仏とは何かという質問自体にこの公案の玄旨があるなどと言う。これではまったく見当違いだ。もしこんな受け取りかたをすれば、自己にそむくばかりでなく法眼禅師をも傷つけることになる。仏とは何かと問うた慧超は決して初心者ではない。しかも法眼の応対は相手の力量に応じて自在にはたらいた子細がある。相手の問いを真向からがっしり受けとめ、しかも相手を圧倒し去ってさらに堂奥に入らしめた。ここに「啐（そつ）啄同時（たくどうじ）」とか「箭鋒相拄う」といわれる宗風を看取せねばならぬ。次の商量なども一層その特色をよく顕わしている。

一、報恩院の玄則禅師は、初め青峰和尚に参じ、「如何なるか是れ仏」と問うて、青峰が「丙丁童子（火の神）来たって火を求む」と答えたので一応納得していた。弟子たちとともに法眼のところに来たが玄則自身はいっこうに参禅しなかった。「そなたはどうして参禅しないのか」と法眼が尋ねると、「私はもうとっくに青峰和尚のところでさとりを得ております」と答えた。「ではどのように悟ったか」と法眼が問いつめると、「私が如何なるか是れ仏と問うと、和尚は、丙丁童子来たって火を求む、と言われました」と答えた。「おそらくそなたは意味を取り違えているだろう。いったいどう徹底し、どう会得しているか、言ってみよ！」と法眼はつっこんだ。「丙丁（ひのえ・ひのと）は火であり、火をもって火を求めることになる。人は本来仏である。この上さらに仏を求めるなどはいらないことです」と答えた。「それみろ！　やっぱり見当違いをしておるわい」と法眼は言った。

そう言われた玄則は、法眼が無理に自分を抑下するのだと憤って、法眼の許を去って旅に出た。法眼は「この人がもし帰ってくれればまだしも救えるが、帰ってこなければ気の毒だが救いようがない」と言った。一方、玄則は憤然と法眼を辞したが、途中で「法眼は五百人もの雲水が師と仰ぐ善知識である。かりそめにもうそを言うこともなかろう」と考えなおし、再び法眼の許に帰り、ただちに入室した。すると法眼は「そなたがわしに問うてみよ、わしがはっきり答えてあげよう」と。そこで「如何なるか是れ仏」と問うと、法眼は言った「丙丁童子来たって火を求む」と。玄則はこの言下に豁然として大悟した。

一、法眼が修山主に問うた。「毫釐も差あれば天地懸かに隔たる（三祖信心銘の句。ほんのわずかでも是非取捨など差別の念がはたらけば大道とひっちがい、たちどころに天と地ほどの開きができる）というが、そなたはここをどう会得しておるか。」修山主は「毫釐も差あれば天地懸かに隔たる」と答えた。「そんなことではとても会得したとは言えないぞ」と法眼が言った。「それなら和尚さんはどうなんですか」と修山主が問うと、法眼は言った。「毫釐も差あれば天地懸かに隔たる」と。修山主はそこで礼拝した。

一、覚上座がやって来たので法眼が問うた。「そなたは船でこられたか陸路こられたか。」覚「船で来ました。」法眼「船はどこにありますか。」覚「河べりにつないであります。」こんな問答が終り覚上座が退出すると、法眼は傍の僧に言った。「どうだ、さっきの僧は〔さとりの〕眼がそなわっていたか、それともそなわっていなかったか」と。

法眼の指導はこんな調子で、全く直截であり、簡明である。弓道の名人が双方から箭を放ってその箭の箭じりと箭じりが中途で、かっきと嚙み合ったような状態である。これを「箭鋒相拄う」と評したのだが、一見なにげない法眼の商量が実は非常に会得しがたいものであり、孤危嶮峻な厳しさを持っている。修行者の機根に応じ、機宜に契った門弟指導の大力量であり、修行者の情解を奪い去る悪辣さを秘めている。古人は「法眼宗は刺し違えて死す」とも言

われた。その厳しさは決して徳山・臨済の棒・喝に譲るものではない。また、臨済・洞山の四料揀・五位のような施設（手だて）はないとしても、法眼の言句には、圜悟の評するように「句裏に鋒を蔵し、言中に響あり」といわれる子細があり、応病与薬の大方便と共に、そこには「巡人犯夜」と評される悪辣さ、厳しさをうかがわしめるものがある。法眼の公案は言句の上では一見容易の観を懐かしめるが、実に深遠であり、言詮の妙を発揮する雲門宗と共に、雪峯義存の宗風である綿密さを失うことなく、きわめて格調の高いものといえる。法眼のこのはたらきは、圜悟が『碧巌録』の垂示の中で「従前の汗馬、人の識るなし。只だ要す、重ねて蓋代の功を論ぜんことを」というがごとく、勇猛精進の後に到り得たところであり、尋常の情解の遠く及ぶところではない。そこに法眼における学道の厳しさがあり、言句を超えたはたらきの根源が存する。しかも到り得たところはまた別処ではない。法眼はここを頌している。

理極忘情謂　　理極まって情謂を忘ず
如何有喩斉　　如何が喩斉あらん
到頭霜夜月　　到頭霜夜の月
任運落前谿　　任運前谿に落つ
果熟猿兼重　　果熟して猿を兼ねて重く
山長似路迷　　山長くして路迷うに似たり
挙頭残照在　　頭を挙ぐれば残照あり
元是住居西　　元是れ住居の西

（円成実性の頌）

（情謂……ああこう分別する心のはらき。喩斉……たとえ、比較するもの。到頭……つまるところ、ついに。
任運……いつのまにか、いつとはしらぬうちに。）

法眼の宗旨について『人天眼目』は、

触髏常に世界を干り、鼻孔家風を摩触す。重々華蔵交参し、一々網珠円瑩たり。ないし、風柯月渚、真心を顕露し、烟靄雲林、妙法を宣明す、云々。

と説いているが、情解の尽くるところ、直に「挙頭残照在、元是住居西」の見成であり、この批評は法眼の頌の直截な端的さには遥かに及ばない。雪竇重顕は「慧超問仏」を頌して言う。

江国春風吹不起　　江国の春風吹き起たず
鷓鴣啼在深花裏　　鷓鴣啼いて深花裏にあり
三級浪高魚化龍　　三級浪高うして魚龍と化す
癡人猶戽夜塘水　　癡人猶お戽む夜塘の水

と。言句を超えて直下に「江国春風吹不起、鷓鴣啼在深花裏」と会得するところに法眼の宗旨がある。もし言句に滞り情解にわたれば、それは鯉がとっくに三段の大滝を登りきって龍となったのに、なお滝つぼを浚って鯉を求めている愚か者といわれねばならない。

法眼は『宗門十規論』において、当時の禅の修行者がそれぞれの祖師方を旗印として宗風を固執することを歎じていたのであるから、法眼自身が法眼宗という一派を組織したのでないことは言うまでもない。修行者をして真参実証の正路に帰せしめんとする法眼の態度と啐啄同時のはたらきを示した独自な宗旨が、門弟の間に相承せられるうちに法眼宗を形成したとみるべきである。しかし五家のうち法眼宗は、潙仰宗と共に比較的早くその法統を失っており、『五燈会元』においても法眼下五世でもってその記載が絶えている。

（詩は吟ずべし、講ずべからずと申します。「円成実性」の頌と雪竇の「慧超問仏」の頌には、あえて訳をつけませんでした。）

大慧

梶谷宗忍

一　大慧の時代的背景

普覚禅師大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の活躍した時代は北宋の末から南宋の初めにかけてである。政治的には動乱の時代に生きた禅僧であった。北宋は、塞外民族である西夏、遼、続いて金に依って絶えず脅威されていた。女真の酋長阿骨打（太祖）の建てた金は、遼を滅し、西夏を属国とし、次いで宋の都汴京へ迫った。宋の徽宗皇帝は退位し、その子欽宗（一一二五—二七）が位を嗣ぐが、翌々年汴京は陥落し北宋は滅んだ。欽宗の弟康王は江南に遁れ、今の杭州臨安に都を定め、南宋の高宗（一一二七—六二）となった。高宗は稍々勢を得て河北の地を回復したが、秦檜の策を用い、金に対して臣と称し和を請うた。金においても太宗死し熙宗が嗣ぎ和議が成立した（一一四二）。東は淮水より西は大散関（陝西）に至る一線をもって両国の境と定め、高宗は金の冊封を受け、銀絹二十五万の歳幣を贈ることとなった。

これは中国の漢民族が夷狄に仕える初めとなった。そのように宋は政治的にははなはだ振わなかったが、学芸の方

面においては隆盛を極め、唐の上に出た。唐代の学問が、五経正義をもって唯一の標準となしたのに反し、宋代には多くの学派が出て、経典に対して各自独特の意見や解釈を展開した。その中で特筆すべきものは第一に周茂叔（一〇一七—七三）に始まり、張載（一〇二〇—七四）、程顥（一〇三二—八五）、程頤（一〇三三—一一〇七）を経て朱子に至って完成された性理学である。ここに従来の儒学はその面目を一新した。この学派を濂洛関閩の学といい、程朱学、朱子学ともいう。また唐儒は倫理道徳の範囲内に留まったが、宋の学者は仏教を窮め老荘に渉り、それらの影響を受けた思想をもって経典の新解釈を試みた。程子は「元来ただ是れ此の道、人黙して之を識らんことを要す」といい、また「恍然神悟の処に到る。是れ智力の求むる底の道理に非ず云々」と言った。大いに禅家に似たところがある。程子が禅門に出入した時の思想が認められる。朱子は「理気説」を提出し、倫理の根本を宇宙論に及ぼした。

文学に関しては、北宋に欧陽修（一〇〇七—七二）、曽鞏（一〇一九—八三）、王安石（一〇二一—八六）、蘇洵（一〇〇九—六六）、蘇軾（一〇三六—一一〇一）、蘇轍（一〇三九—一一一二）等が出、南宋に陸游（一一二五—一二〇九）が出た。就中欧陽修、蘇軾は詩文兼備の大家であった。歌詞（詞）と戯曲（曲）が民間の娯楽の発達に伴って興り、絵画、瓷器、織物等も盛んになった。

最後に、唐宋時代の仏教について一言すると、会昌の廃仏毀釈（八四五）を契機として、他の宗派はただ衰運の一途を辿ったが、禅宗はますます隆盛に向った。即ち智者大師（?—五九七）に始まる天台宗、玄奘（六〇二—六四）の弟子慈恩大師（六三二—八二）に始まる法相宗、賢首大師（六四三—七一二）に始まる華厳宗、善導（六一八—八一）、慈愍（六八一—七四八）に始まる浄土宗、善無畏と金剛智に始まる真言密教、律宗三派等は、唐初より中唐に至るまでは盛んであったが、会昌廃仏後は教勢振わなかったのに対して、達磨を初祖とする禅宗は印度的より支那的に発展し、会昌廃仏後ますます隆盛を極め、その宗派は五家七宗に分れた。即ち達磨より五代を経て六祖慧能（六三七—七一二）に至り、そこから法は南岳（六七七—七四四）と青原（?—七四〇）との両派に分れた。南岳下に馬祖道一が出て、門下

に八十余人の善知識を打出し法道一時に振った。馬祖門下の百丈は能く宗風を嗣ぎ、禅宗寺院を独立し、世に「百丈清規」といわれる叢林の規矩を作った。その後この清規は失われたが、後来の清規はすべて百丈清規に則(のっと)るといわれている。百丈は実に叢林創立の開祖であるといってよい。「一日作さざれば一日食わず」の名言を残した。その門下に黄檗―臨済（?―八六七）が出た。臨済に始まる「臨済宗」は宋代に至ってその門流に楊岐（?―一〇四九）、黄龍（一〇〇二―六九）の二宗に分れた。百丈下の潙山（七七一―八五三）は門下に仰山（八四〇―九一六）を出して「潙仰宗」を興した。さらに石頭より天皇―龍潭―徳山―雪峰を経て雲門（?―九四九）に至り「雲門宗」となった。さらに雪峰より玄沙―羅漢を経て法眼（八八五―九五八）に至り「法眼宗」が興った。かくのごとく中唐末より晩唐末に亘り、五家七宗百花爛漫として競い興った。しかし、唐末より北宋に至って、法眼、潙仰、雲門の各派は漸次衰え、南宋に至り曹洞の一派がわずかに残った。しかるに臨済の一宗は漸次隆盛を極め、その宗派は大宋国を普く風靡するに至った。道元の『正法眼蔵』弁道話には「見在(げんざい)大宋には臨済宗のみ天下にあまねし」と言われている。臨済宗は楊岐より白雲―五祖（演）―圜悟を経て大慧に至る。五祖は十五人の法嗣を出し、圜悟は三十一人出し、大慧は三十六人を出した。その法道の盛んなること一世に冠たるものがあった。また圜悟(えんご)下の虎丘―応庵……虚堂を経て我が大応国師に至り、その門流に白隠を出して現在に至っている。黄龍の一派もまた大いに隆盛し、その門流に我が栄西が出た。曹洞宗すなわち洞山の門流は芙蓉―丹霞を経て宏智(わんし)に至った。宏智は大慧と同時代者であって親交があった。芙蓉の法孫に天童如浄が出、如浄の門下に我が道元禅師が出た。道元はいうまでもなく日本曹洞禅の祖である。

二　大慧の伝記

臨安府径山の宗杲大慧普覚禅師は宣城奚氏の子である。幼いときから英気があり、歳十二にして郷校に入った。或る日同窓と戯れ、硯をこれに投げつけたのが、悞って先生の帽に当った。金を払って弁償したが、次のような感慨を述べたとのことである。すなわち、「大丈夫世間の書を読むは曷んぞ出世の法を究むるに若かんや」と。即ちそこで、学校を止めて東山の慧雲院に詣って慧斉につかえ、歳十七にして髪をそり戒法を受けた。或る時たまたま、古雲門の録を閲読したが、恍として従来から知っていた書物を読む様な感じがした。そこで広教理禅師のもとに行って弟子になった。それからさらに四方に遊び、曹洞の諸老宿に従い、その説を理解するに至った。それからさらに宝峯というところに行って湛堂の準禅師に謁した。湛堂禅師は一見して宗杲をただならぬ修行者と認め、身辺の侍者にし、入道の捷径（近みち）を指示した。大慧はしかしいろいろと理窟を言ってなかなか師匠に負けてはいなかった。堂和尚は叱りつけた、「汝曽つて未だ悟らず、病意識の領解に在り、則ち所知障（菩提を障ゆる障礙）と為る」と。湛堂、和尚が疾革まり、亡くなる折、宗杲に至嘱して次のように言った、すなわち「吾れ去って後、当に克勤（圜悟）に見ゆべし。必ず能く子が機用を尽さん」と。堂和尚が卒去されると、宗杲は趨って無尽居士のところに行き、師匠の塔銘（墓碑銘）を選定してくれるように頼んだ。無尽居士の門庭は高くてなかなか人の入り得るところではなかったが大慧とは一言にして意気投合した。居士は大慧のために妙喜という庵号を撰定した。後再び会った時、圜悟禅師のところに行くように勧めた。そこで大慧は天寧に至って或日圜悟の陞堂して説法するのを聞いた。その説法の中で次のように言われた、「僧雲門に問う『如何なるか是れ諸仏出身の処』。門曰く『東山水上行。』もしこれ天寧（衲すなわち圜悟）ならば即ち然らず（そうは言わぬ）。たちまち人あって如何なるか是れ諸仏出身の処と問わば、只他に向って

道わん。薫風南より来たり、殿閣微涼を生ず」と。大慧は一言の下において忽然として大悟し、しかも不動のところに到達したけれども、またかえって赤粿々（はだか）のところに停滞した。圜悟は次のように指示した、「也你這の田地に到ることを得るは易からず。惜むべし死し了って活を得る能わざることを、言句を疑わざる是れを大病となす。道うことを見ずや、懸崖（絶壁）に手を撒して自ずから肯えて承当し絶後再び蘇らば、君を欺くことを得ず。須らく這箇の道理あることを信ずべし」と。

圜悟禅師は大慧を択木堂（朝上止息の処）に居らして不釐務侍者（用事なき侍者）とした。大慧は日々士大夫と一緒に入室参禅した。圜悟は、大慧が参禅すると毎に「有句無句は、藤の樹に倚るが如し」という公案を挙げて問うた。大慧が何か答えようとわずかに口を開けば、圜悟は即座に「不是不是（イカン、イカン）」と言って許さなかった。そのようにして半年を経た後、大慧はついに圜悟に次のように尋ねた、すなわち「聞く、和尚当時五祖に在って曽つて這の話を問うと。知らず、五祖甚麼とか道いし。」と。圜悟は笑って答えなかった。そこで大慧はさらに突込んだ、「和尚当時衆に対して問う、如今説くも亦何ぞ妨げん」と。圜悟は已を得ず次のように答えた、すなわち「吾れ問う『有句無句は藤の樹に倚るが如し意旨如何』と。祖曰く『描けども也描き成らず、画けども也画き就らず。』又問う『樹倒れ藤枯る時如何。』祖云く『相随い来たる』」と。大慧は言下に釈然として言った、「我れ会せり」と。そこで圜悟はさらにいくつかの公案を突きつけて大慧に迫ったが大慧は些かの滞りもなしに見事に切って捨てることができた。そこで圜悟は決を下して言った「初めて知る吾れ汝を欺かざることを」と。ついに『臨済正宗記』を著してこれを大慧に与え記室（入室）を掌らしめ、その後しばらくして分座して弟子の接化に当らしめた。それ以来、大慧は室中竹箆を握って参禅学道の人々を指導した。叢林の雲水が多数、その風を慕って参禅するようになり、名声京師に振うようになった。右丞相呂公という人が天子に奏上した結果、紫衣とともに仏日という号を賜わった。

そうこうしている間に女真の変が起り、その酋長は禅僧十数人を捕えようとした。その時、大慧は選ばれるところ

であったが、幸いに免れることができ呉の虎丘に行って夏を過ごした。その時圜悟禅師は雲居寺に住しておられた。大慧はそこに行って省覲（御伺い）した。雲居寺に着くと、次の日に請ぜられて第一座となった。冬至に及んで秉払した（手に払子を取って、住持に代って説法するをいう）。その折の問答に次のようなのが伝えられている。すなわち、昭覚元禅師という人が大衆の中から出てきて問うた、「眉間に剣を挂くる時如何」と。大慧禅師は答えた、「血梵天（印度）に濺ぐ」と。その折、圜悟禅師は座下に居られたが、手を振って言われた、「住みね住みね、問い極めて好し、答え得て更に奇なり」と。そこで、元禅師は大衆の中に戻った。それ以来叢林は趣きを一変し活気を呈して来た。やがて圜悟は蜀の国に帰られ、大慧は後継者として雲居山に住持した。その後古雲門の旧址に趣いてそこに庵を創てたが、参禅学道の者が雲のごとくに集まった。その後、大慧禅師は張丞相魏公の請に応じて径山の住職を受諾した。その開堂の日に或る僧が問うた、「人天普く集まり選仏場開く、祖令当行如何が挙唱せん」と。師は答えて言った、「鈍鳥風に逆って飛ぶ」と。そこで師は言った、「偏界且つ尋覓（尋ね求む）する処なし、分明に一点座中に円なり。」また師は言った、「人間水として東に朝せずと云うことなし。」また別の僧が居て跳び出して来て問答しようとした。大慧禅師はその僧の胸倉をつかまえていわれた、「仮使大地の尽末を塵となし、一々の塵に一口有り、一々の口に無礙の広長舌相を具し、同時に百千の問難を致して問々各別なるも、長老（ワシ）が咳嗽一声の一時に答え了る。時に乗じて其の中間に於いて無量無辺広大の仏事を作し、一々の仏事は法界に周徧す。便ち恁麽にし去るも、閙熱の門庭は即ち得たり、正眼に覰来たれば正に是れ業識茫々として本拠るべきなし。祖師門下一点も也用不著、況や復章を勾げ句を棘にして詞鋒を展弄せば、唯従上の宗乗を埋没するのみに非ず、亦乃ち衲僧の鼻孔を笑破せん。所以に道う、『毫釐も繋念すれば三塗（三悪道）の業因、瞥爾（わずかに見る間）として情生ずれば万劫の羈鎖（繋ぐ鎖）、聖名凡号尽く是れ虚声、相を殊にし形を劣とす皆幻色となる。汝是れを求めんと欲して累いなきことを得んや。其れ之を厭うに及んでは又大患と成る。』看よ他の先聖恁麽に告報することを。山僧今日斯くの如く挙唱す、大いに夢なきに夢

を説き、好肉に瘡を剜るに似たり。検点し将ち来たれば拄杖を喫すべし。只今毒手を下し得る者有ること莫しや。若し有らば不報の恩を報じて共に無為の化を助くるに堪えん。如し無くんば倒に此の令を行じ去らん」と。まっしぐらに拄杖を拈じてさらに言った、「横に鏌鎁（名剣）を按じて正令を全うす、太平の寰宇（世界）に癡頑を斬る」と。かくのごとく拄杖を卓して喝一喝してサッと上堂の座を下られた。

大慧禅師の道法の盛んなることは一世に冠たるものであった。禅師の層下に集った修行者二千余名は皆いろいろな地方から出て来た俊才であった。例えば侍郎の職にあった張九成も禅師に従って修行し灑然（驚くさま）として契悟した。或る日、張九成は禅師と共に政治を論議し政策を批判したので、当局ににらまれて追放された。すなわち紹興辛酉五月禅師も一緒に禍を受けられた。禅師は衣を棄て湖南省の衡陽に屏居された。そこに居られる間に、禅師は先徳の機語を裒めてひまひまに任せて拈提（拈弄提唱）された。さらにそれらを三帙の書物にして『正法眼蔵』と称された。衡陽に居ることおよそ十年にして梅陽に転居された。さらに五年の後、高宗皇帝は特に思うところあって放し還した。そこで禅師は再び僧伽梨（僧衣）を着した。四方の大寺から招聘されたが、謝絶され、後、朝命に依って育王山に住した。道俗の歆慕すること旧と変りはなかった。孝宗皇帝が、普安郡の王であった時、内都監（都の監督役）をして育王山に入って禅師に謁せしめた。それに対して禅師は偈を作って帝に献じた。帝が建邸に居られた時、また内知客（事務、会計役）をして、山に詣って五百の応真（阿羅漢をいう、修行僧を指す）に供養せしめ、禅師を請じて説法せしめ、聖寿を祝延せしめた。帝は親しく妙喜庵の三字を書き賛を作って禅師に与えられた。その時分の上堂に次のようなのがある、すなわち、「祖師道く『一心生ぜざれば万法咎なし、咎なければ法なし、生ぜざれば心に非ず、能は境に随って滅し、境は能を逐うて沈む、境は能に由って境たり、能は境に由って能たり』と。大小の祖師却って座主の見解を作す。径山（自分）は即ち然らず、眼自ずから見ず、刀自ずから割かず、飯を喫して饑を済い、水を飲んで渇を定む。臨済徳山特地（地は助字）に迷う、枉げて精神を費して棒喝を施す、棒を除却し喝を拈却せば孟

八郎の漢（乱暴者）如何が止遏（止め絶つ）せん。」また別の時の上堂に際しては、拄杖を拈じて卓一下し喝一喝して言った「徳山の棒臨済の喝、今日君が為に重ねて拈掇（ひねり取る）す。天何ぞ高く地何ぞ闊き、糞掃堆上に向って更に搕𢶍（糞也）を添うことを休めよ。骨を換却し腸を洗却せば、径山退身三歩して你諸人の商量することを許さん。且く道え作麼生か商量せん。」拄杖を擲下し喝一喝して言った「紅粉成し易し端正の女、銭無うして好児郎（好男子）と作り難し」と。また別の上堂の折、拄杖を卓して言った、「唯這箇のみ有て還らず。」拄杖を擲って言った、「一衆耳に聞いて目は覩る」と。圜悟禅師忌に大慧禅師は拈香して言った、「這箇の尊慈平昔強項（慈悲は平素剛直なるを言う）にして気諸方を圧す。過頭底の顢頇（頭に過ぎた大顔）を逞しくし、格外底（桁はずれ）の儱侗（独立せるさま）を用う。自ずから言う『我れ木楼子（むくの実）を以て天下の人の眼睛を換う』と。殊に知らず、不孝の子に断貫索（貫きとおす縄）を将って鼻孔を穿却せらるることを。索頭（縄の端）既に径山が手裏に在り。伊をして生ぜしむることを要するもまた径山に在り、伊をして死せしむることを要するもまた径山に由る。且く道え何を以てか験と為さん。」最後に焼香して言った、「此れを以て験と為さん」と。またある日のこと禅師は室中にあって僧に問うた「不是心、不是仏、不是物、你作麼生か会す」と。僧は答えた「領」と。禅師は追いうちをかけて問うた「你が屋裏の七代の先霊を領するか。」僧は即座に喝した。禅師はさらに詰め寄って言った、「適来の領、今の喝、他の不是心、不是仏、不是物と甚麼の事にか干かる。」僧はこの問に一言も答えることができなかった。禅師は打ってこの僧を追い出した。或る僧が「夾山の境」の話をもってきて禅師に請益した。その声がまだ終らないうちに禅師は喝した。僧は茫然としていた。禅師は「你甚麼をか問う」と問うた。僧は何か言おうとした。禅師は間髪を入れず僧を連打し喝して追い出した。また或る時、禅師はちらっと僧の入るのを見て、「不是、出で去れ」と言った。僧はそのまま出てしまった。それを見て禅師は言った、「没量の大人、語脈裏（言句の中）に転却（却は助字）せらる」と。次に一僧が入って来た。禅師は前と同様に「不是、出て去れ」と言った。この僧は逆に禅師に歩み寄った。禅師は「你に向っ

て不是と云う、更に近前して箇の甚麽をか覓む」と言うと同時に打って追い出した。次にまた一僧が入って来て言った、「適来の両僧、和尚の意を会せず。」禅師はおじぎして、「ああっ」と言った。僧は全く理解できなかった。禅師はすかさず打って言った、「却って是れ你老僧が意を会す」と。

禅師は年老いたので解（解任）を求めた。辛巳春に、その旨（上旨）を得て明月堂に退居した。隆興改元のある夕方、星が寺の西の空を流れて殞ちていった。その流光は赫然とかがやいていた。そのあとすぐ微恙（すこしの病）を示した。八月九日参学の徒が禅師の病床を見舞った。禅師は弘道心（仏道を弘める心）をもって弟子達を勉ましておもむろに言った、「吾れ翌日初めて行かん。」早暁になって親しく遺奏（遺言の上奏文）を書き、また紫巌居士に手紙を書いて別れの挨拶をした。また遺偈を「生也秖恁麽（生は只かくの如し）、死也秖恁麽、偈有ると偈無きと、是れ甚麽の熱大（悶え煩う）ぞ」と書いて委然（ゆったり）として遷化（死去）された。弟子の大衆は哀惜して追弔した。皇帝もまた歎惜して真賛を製して「生滅不滅、常住不住、円覚空明にして、物に随って処に現ず」と言った。丞相以下諸官員が続々と追弔に来た。遺第等相謀り禅師の全身を明月堂の側に葬り塔を建立した。寿七十五、夏五十八、詔によって明月堂を妙喜庵と改め、普覚と諡し、塔を宝光と名づけた。遺書八十巻世に行われる。

三　大慧の禅風

(一)　大慧の悟入について

大慧悟入の因縁は伝記中にある。すなわち圜悟の処においてすでに悟入して『正宗記』を付授せられた後、『普説』巻二に拠ると「然も亦未だ大自在を得ず。後に因みに虎丘に到って華厳経を閲するに、菩薩第八不動地に住するに至

って『即ち一切の功用の行を捨て、無功用の法を得て、身口意業の念務皆息みて報行に住す。譬えば人あって夢中に身大河に堕在すと見て渡らんと欲するが為の故に、大勇猛心を発し、大方便を施し、大勇猛を以て方便を施す、故に即ち覚寤す、既に覚寤し已れば所作皆息むが如し。菩薩も亦尓り。衆生の身四流の中に在るを見て、救度せんが為の故に大勇猛を発し、大精進を起す。勇猛精進を以ての故に不動地に至る、既に此に至り已れば、一切の功用皆息まずと言うことなし』這裏（功用皆息むところ）に到って方に始めて寂滅現前して大自在を得たり」とある。かくの如く大慧は一旦の悟りに止まらず、二回三回と悟境を挙して向上の上にさらに向上があるのだという。臨済は大愚の所で大悟し、大愚も許し、黄檗も許した後、さらに「破夏」の因縁において徹底した。百丈は「野鴨子」の因縁で大悟し、さらに「再参」の因縁において徹底した。五祖法演は白雲の会下に在って「僧、南泉に摩尼珠を問う」因縁において大悟し、すでに白雲に許され磨事を掌っていたが、後にまた「白雲未在」の因縁に逢うて徹底した。白隠は越後の英巌寺に在って悟入し、また正受庵にて大悟し、さらに松陰寺にて法華経看経中に徹底したと言われる。このように悟境に深浅の階梯のあることが窺われる。ここに大慧一派の禅を評して階梯禅と評せられるゆえんがある。

(二) 頓悟漸修

『大慧普説』巻三には次のように述べられてある。「若し見聞覚知を離れ了れば、始めて懸崖に手を撒し、自ずから肯って承当し、絶後再び甦りて君を欺くことを得ず、決して生死を出離せんと要せば、須らく是れ先鋒と為り去り、殿後と為る底の第八識を把り来たり、断つこと一刀、死すること一死し了りて、然して後却って活すと言うべし。若し一死再活せずんば、荒草裏（煩悩裏）に堕在して人の為にすることを得ず。何に況や妙悟を求めずして只硬く休し、硬く歇して（やむ、とどむ）本分の事に当てんと要せんをや。直に一念不生前後際断せしめて方に古人の『神光不昧、万古の徽猷（よきはかりごと）此の門に入り来たる、知解を存すること莫れ』と言うに契当せん」と。また同『普説』

巻四に曰く「至理を研究して悟りを以て則と為せ、十二時中別処に向って用心すること莫れ。只話頭の上に於いて窮め来たり窮め去れ、驀然として心之ところなくして、布袋を打失せば、便ち是れ帰家穏坐の処」と。また『大慧書』一章には「善知識に遇い、一言の下に生死を忘じて、無上正等菩提を証悟し、仏の慧命を続ぎ、以て仏祖莫大の恩を報ぜんことを」と記されてある。大慧は大死一番、絶後再生するを力説した。また至理を研究して悟りをもって則と為せと言い、この悟りを経ずんば有気の死人同然だと言う。また証悟をもって仏祖の慧命と見、報恩の最要と見る。悟りこそ大慧禅の眼目にして、緊急の一大事である。そうして大慧の思想も作用も境界も悉く這裏よりの展開である。『大慧書』七章では次のように述べている。「理は則ち頓に悟る、悟りに乗じて併せ銷す。事は頓に除くに非ず、次第に因って尽す。行住坐臥切に忘れ了るべからず。其の余古人種々差別の言句、皆以て実となすべからず、然も亦以て虚となすべからず。久々に純熟せば自然に黙々として自ずからの本心に契わん、必ずしも別に殊勝奇特を求めざれ」と。大慧はこのように頓悟漸修を説き、純熟すれば自然に本心に契うと言う。さらに悟後の大事を説いて同章に次のように言っている。「昔、水潦和尚、藤を採る処に於いて馬祖に問う『如何なるか是れ祖師西来意』祖云く『近前来、你に向って道わん』水潦纔かに近前す。馬祖欄胸に一蹋に蹋倒す(蹴倒す)。水潦覚えず起き来たって、手を拍って呵呵大笑す。祖曰く『汝、箇の甚麼の道理を見てか便ち笑う。』水潦曰く『百千の法門無量の妙義、今日一毛頭上に於いて底を尽し根源を識得し去る。』馬祖便ち他を管せず(証明せず)」と。また「雪峰、鼓山の縁熟するを知りて、一日忽然として驀胸に擒住して曰く『是れ甚麼ぞ。』鼓山釈然として了悟し、了心便ち亡じて唯微笑して、手を挙げて揺曳するのみ。雪峰曰く『子、道理を作すや。』鼓山復手を揺して曰く『和尚何の道理かあらん。』雪峰休し去る」と。このように一旦大悟するも、直に印可を与えないのは、悟後の大事を慮るためである。

(三) 黙照禅と看話禅

大慧と同時代に洞山良价の法嗣、雲居道膺下八世の法孫に宏智正覚があった。天童山に在って盛んに黙照禅を唱道した。看話禅を唱道した大慧と共に当時禅門の二甘露門と称せられた。しかし、大慧は緊しく黙照禅を批判した。『大慧書』十三章には「近年以来一種の邪師ありて、黙照禅を説き、人に教えて、十二時中是れ事管すること莫れ、休し去り歇し去って、声を做すことを得ざらしむ。恐らくは今時に落することを。往々に士大夫、聡明利根の為に使わるる者、多くは是れ閙処（さわがしき処）を厭悪す。乍ち邪師の輩に指して静坐せしめられ、却って省力を見て便ち以て是となし、更に妙悟を求めず、只黙然を以て極則となす。某口業を惜まず力めて此の弊を救う。今稍非を知る者あり」と述べられており、またその十八章に曰く「近来以来禅道仏法衰弊すること甚だし。有般の杜撰の長老、根本自ずから悟る所なく、業識茫々として本の拠るべきなく、実頭の伎倆の学者を収摂することなく、一切の人に教えて渠が如くに相似せしめて、黒桼桼地（黒漫漫地に同、分明ならざる意）に緊しく眼を閑却し、喚んで、黙して常に照らすと作す」と述べられている。さらに同書巻下八章においては「而るに、今黙照邪師の輩、威音那畔の事と作し、亦喚んで空劫以前の事と作し、悟門あることを信ぜず、悟りを以て誑となし、悟りを以て第二頭と為し、悟りを以て方便の語と為し、悟りを以て接引の詞と為す。此の如きの徒は、人を謾じ人を誤り自ずから誤る。亦知らずんばあるべからず」と述べられている。

大慧は黙照禅に対してかくのごとく厳しい批判をし、そして看話禅を大いに唱道した。『大慧書』下三十一章には次のように記されてある。「僧、趙州に問う『狗子に還って仏性ありや也無や』州云く『無』と言うが如き、只管提撕し挙覚せよ。左来も也不是、右来も也不是なり。又心を以て悟りを待つことを得ざれ、又挙起の処に向って承当することを得ざれ、又玄妙の領略を作すことを得ざれ、又有無の商量を作すことを得ざれ、又真無の無の卜度を作すこと

を得ざれ、又無事甲裏に坐在することを得ざれ、又撃石火閃電光の処に向って会することを得ざれ。直に心を用うる所無く、心の之く所無きことを得ん時、空に落ちんことを怕るること莫れ、這裏却って是れ好処なり。驀然として老鼠牛角に入って便ち倒断することを見ん。（中略）只趙州一箇の無字を以て日用応縁の処に提撕せよ。間断することを要せざれ。古徳（潙山）言えることあり『至理を研窮して悟りを以て則と為せ』と。若し説き得て天花乱墜すとも、悟らずんば総に是れ癡狂外辺に走るのみ。之を勉めよ、忽にすべからず」と。

大慧はこのように悟りを以て則とし、公案工夫の要を述べている。以上のことからも明らかであるように、大慧の公案禅を待悟禅と評する人があるが、それは当らない。『大慧書』巻下に「然かも第一に心を以て悟りを等つことを得ざれ、若し心を存して悟りを等たば、則ち等つ所の心に道眼を障却せらるることを被らん。転た急なれば転た遅し」と言うところからも、待悟禅でないことは明らかである。『大慧書』巻下に次のような一文が見られる、「五祖師翁、白雲に任せし時、嘗て霊源和尚に答うる書に云く『今夏諸荘（寺領）の顆粒（穀物）収めざれども以て憂いとせず、其の憂うべき者は、一堂数百の衲子、一夏に一人の箇の狗子無仏性の話を透得するもの無きことなり。仏法の将に滅せんとするを恐るるのみ』と。汝、看よ、主法底の宗師の心を用うるは、又何ぞ曽て産銭の多少、山門の大小を以て重軽と為し、米塩の細務を急切となし来たらんや」と。五祖法演はその時の夏において数百の雲衲に一様に「趙州無字」の話頭を看せしめた。公案禅に伝法の生命を賭けたのである。大慧もその書および普説中に「趙州無字」をしきりに提撕している。後来「趙州無字」を初関に当てたのはこの頃に始まるのであろうか。

この趙州無字の公案について黄檗『伝心法要』に曰く「若し是れ箇の大夫の漢ならば箇の公案を看よ。僧趙州に問う『狗子に還って仏性ありや也無や』州云く『無』但去って二六時中箇の無字を看よ、昼参夜参、行住坐臥、著衣喫飯の処、屙屎放尿の処、心々相顧みて猛に精彩を著けよ。箇の無字を守って日久しく月深うして打成一片ならば、忽然として心華頓に発け、仏祖の機を悟らん。便ち天下の老和尚の舌頭に瞞ぜられず、便ち大口を開くことを会せん」

と。これ趙州無字の因縁を公案として用いた最初であろう。また古則因縁を公案として用いた初めであって公案禅の発祥と言えるであろう。ただし『伝心法要』中の趙州無字の箇所については、偽作であるとの説もあって一概に断じ難いが、偽作であるという確証も挙げ得ないようである。黄檗は八五〇年寂であり、その時に趙州はすでに七十三歳であった。黄檗は馬祖下の百丈に嗣ぎ、趙州は馬祖下の南泉に嗣いでいる。黄檗の生年は不明であるが、おそらく趙州と同年輩ぐらいであって大差ないと思われる。そうならば趙州無字の因縁を黄檗が公案として用いたということはあり得ると察せられる。

㈣ 迷 悟

『普説』巻十六丁で次のように言っている。「迷悟は衆生の一念の間に在り。一念迷えば便ち沈淪(ちんりん)を受け、一念悟れば当体寂滅す。(中略) 衆生は顚倒(てんとう)して己に迷うて物を逐い、諸仏菩薩は喚んで苦と作す。然も衆生顚倒して業を造り苦を受くれども本(もと)自性なし、只当人の迷いと悟りとに在り。(中略) 古人又道う、凡夫の法を具足して凡夫知らず、聖人の法を具足して聖人会せず。聖人若し会せば即ち是れ凡夫、凡夫若し知らば即ち是れ聖人」と。また同書巻四の上二十三丁に「此の事は聖に在っても増さず、凡に在っても減ぜず、人々具足し、各々円成す。自性広大霊明の妙心は、未だ嘗て一糸毫も移易せず。是れ一味平等の法門なり」と言っている。さらにまた「『是の法は法位に住し、世間の相は常住』と、此の如く観じて実とせば、妄想となり迷いとなる。若し又妄想を離れて実法を取らば、本心を失して又迷いとなる。色を見て色に随って転じ、声を聞きて声に随って転ずるを物を逐うと言い迷いと言う。而して無眼耳鼻舌身意にして既に体なく、亦種々の色相なく、亦種々音声の相無しと。此の如く観ぜば世間の生死を離れ、解脱を得ると言う」とも言われている。「若し悟の眼無くんば、有と言うも無と言うも妄縁と言うも如々仏と言うも、一切悉く他に惑わさる。若し悟りの眼開け、妄縁を離れば、一切行悉く如々仏なり」とも言われる。この点において道元

も大慧と同じ説法をしている。大慧は「衆生顚倒して己に迷うて物を逐う」と言い、道元は「自己をはこびて万法を修証するを迷いとす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり」と言っている。大慧は「凡夫の法を具足して凡夫知らず、聖人の法を具足して聖人会せず」と言い、道元は「諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちいず、しかあれども証仏なり、仏を証しもてゆく」と言っている。

(五)　大慧の境界

『大慧普説』巻一、七十七丁に次のように言われている、「一刹那に悟り去れば、生死の出ずべき無く、仏道の求む可きなく、法の説く可きなく、衆生の度す可き無し。這裏に到って内空外空（中略）畢竟空、空も亦不可得、却って祖師門下の客に到って、空も亦不可得の処に向って、一枝草を拈じて丈六の金身と作し、丈六の金身を将って、却って一枝草と作して用う。恁麽も也得たり、不恁麽も也得たり、恁麽不恁麽惣に得たり。忽然として恁麽も也得ず、不恁麽も也得ず、恁麽不恁麽惣に得ず。行も也我れに在り、住も也我れに在り、掃除も也我れに在り、建立も也我れに在り。故に曰う我れ法王と為って法に於いて自在、得失是非焉ぞ罣礙あらん。法体本来是の如し、是の如きの法、古に亘り今に亘りて未だ嘗て間断せず」と。大慧においては、生死無く、仏道の求む可き無く、衆生の度す可き無く、畢竟空の場より一切を行じ、掃蕩も建立も我れに在って、法において自在であり、また古今にわたっている。

臨済は言う、「山僧が見処に約せば、無仏無衆生、無古無今、得る者は便ち得、時節を歷ず。無修無証、無得無失、一切時中更に別法無し。道流即今目前孤明歷々地に聴く者、此の人処々に滞らず、十方に通貫し、三界に自在なり」と。また『普説』巻一、四十八丁には次のように言われている、「懶融和尚云く『恰々（鳥の鳴く声）として用心する時、恰々として無心に用う。曲談せば名相に労す、直説せば煩重無し。無心に恰々として用い、常に用いて恰々として無なり』今無心と説く処、有心と殊ならず」と。また『大慧法語』の「徳之居士に示す」では次のように言って

いる、「若し能く一切法中に於いて情解を生ぜずんば、法々自如なり。法々既に如なれば十二時中境に触れ縁に遇うて、盲の如く聾の如く、執せず著せず取らず捨てず。正当恁麼時、世間の法に属せず、出世間の法に属せず、有為に住せず無為に堕せず。有為無為の間に於いて、世、出世間、種々の仏事を成就して、始めて無心の道と少分相応せんのみ。老龐云く『心、如なれば境も亦如なり、実も無く亦虚も無し。有も亦管せず、無も亦拘わらず。是れ聖人にあらずんば了事の凡夫なり』」と。さらに『普説』巻四、四十四丁においては、「若し此の事を論ぜば、凡に在って凡に同じ、四生六道に別ならず。聖に在って聖に同じ、豈に十地三賢に異ならんや。横なるときは横に十方に亘り、竪なる時は竪に三際を窮め、一切処に向って而も仏事を作す。応に仏身を以て得度すべき者は、即ち仏身を現じて為に説法し、（中略）其の身を現じて為に説法す」と言っている。臨済は言う、「你但一切凡に入り聖に入り染に入り諸仏国土に入り弥勒楼閣に入り毘盧遮那法界に入り、処々に皆国土を現じて成住壊空（生滅変化）す」と。また臨済は言う、「山僧が今日の用処の如きは、真正に成壊す、神変を翫弄し、一切の境に入れども随所に無事なり」と。すなわちこれ臨済の言うところ大慧と同意なることが分明である。『普説』巻一下では次のように言っている、「你が見聞覚知を塞却して……忽然として木頭忔怛（喜びと悲しみ）の声を作すを会する時、這裏に到って獅子王の遊行自在にして伴侶を求めざるが如し……你若し見聞覚知の処に於いて殺人刀活人剣を得る時節は、便ち能く見聞覚知を使い得ん」と。臨済は言う「夫れ仏の六通の如きは然らず。色界に入って色惑を被らず乃至法界に入って法惑を被らず。所以に六種の色声香味触法、皆是れ空相なるに達すれば、此の無依の道人を繫縛すること能わず。是れ五蘊の漏質なりと雖も、便ち是れ地行の神通なり」と。道元は言う「かくのごとくなる神通は、仏家の茶飯なり、諸仏いまに懈惓せざるなり、これに六神通あり、一神通あり、無神通あり、最上神通あり。朝打三千なり暮打八百なるを為体とせり。与仏同生せりといへども仏にしられず、与仏同滅すといへども仏をやぶらず、上天に同条なり下天にも同条なり、修行取証みな同条なり、同雪山なり、如木石なり」と。道元の表現は難解であるが意は三者共に同調である。

如浄

秋山範二

一

如浄は支那宋代に現われた曹洞系の禅僧で、我が国曹洞禅の祖道元の師として、我が国の禅宗史には特に因縁の深い人である。伝記には長翁如浄と記されているが、長翁というのは自ら称したものではなく、如浄が伝記にも頎然豪爽（頎は丈高く品よき意と辞書にある）といわれているように、長身の偉丈夫であったため、時の人が彼を浄長と呼んだので、伝記者が長翁といったのではないかといわれている。

如浄の伝はつまびらかでないが、南宋の孝宗隆興元年（一一六三）に越州で生れたことは明らかである。長じて出家して経論を学んだが、十九歳の時これを捨て、師を求めて諸方に遍歴の旅をつづけ、つぶさに辛酸をなめて、雪竇山の足庵智鑑の会下で初めて大悟し、さらに徧参をつづけ、嘉定三年（一二一〇）四十八歳の時、華蔵寺に掛錫中、建康府清涼寺の招請を受けて初めて堂頭として同寺に住することとなった。同八年五十三歳の時、台州瑞巌寺に移り、二年の後、支那五山の一である臨安府の浄慈寺に移り住した。浄慈に居ること六年、六十歳の時、故あってここを退き、前住地の瑞巌に再住、翌年再び浄慈に帰ったのであるが、さらに翌嘉定十七年（一二二四）天童山の前住無際了

派の遺書に接し、勅請によって天童山景徳禅寺に住することとなった。天童山は五山第三位の禅寺である。無際了派は臨済派の人で、道元が初めて入宋した時の天童山の住持で、道元は初めこの人に師事したのであった。如浄は道元が無際の下を去って諸山を遍歴していた間に天童山に移って来たのであるが、道元は遍歴の途中このことを聞いて急いで再び天童に帰り、如浄に会って初めて年久しく求めてきた正師に会い得たことを喜び、ついにその下で年来の疑団を氷解して、一生参学の大事ここに終りぬと歓喜したのであった。如浄が天童に移った翌年、五山第一位の径山興聖寺の前住浙翁如琰(せっおうにょえん)が遺書を送って後事を托したのであるが、老齢事に堪え得ないと思ったのか、その遺托に答えることなく、居ること一年有半で天童を辞して閑棲、三年を経て理宗の紹定元年(一二二八)七月十七日、六十六歳で示寂した。次の遺偈を残している。

六十六年罪犯彌天　　六十六年罪犯彌天
打箇踍跳　　　　　　箇の踍跳を打し
活陥黄泉　　　　　　活きながら黄泉に陥る
咦従来生死不相干　　咦、従来生死相干せず

以上は如浄伝の骨組みに過ぎないが、如浄の右の諸寺における住持の期間の上堂の法語その他は、完全ではないが、『如浄禅師語録』によって知ることができる。伝記としては、面山の『長翁如浄祖師行録』その他わずかに存するに過ぎないが、ただ、道元は常に如浄を先師古仏と尊称してその跡を慕い、『宝慶記』には如浄の下にあって教えを乞うた際の両者の問答をつぶさに書き残しており、『正法眼蔵』、『永平広録』などにはことあるごとに師の言葉を挙げ、特に『正法眼蔵』行持の巻には、その行持について述べている。これらによって如浄の思想や家風を知ることができるので、以下なにほどか如浄の宗風をうかがって見たい。

二

如浄は十九歳の時行脚に志して以来、六十歳を越える晩年に至るまで、超凡の志気を以って修行に精進し、一日として怠ることがなかった。次の道元の言葉はよくそのようすを語っている。

先師よのつねに普説す、われ十九載よりこの方、あまねく諸方の叢林を経るに、為人師なし。十九載よりこの方、一日一夜も不レ礙ヘラレ二蒲団ニ一の日夜あらず。某甲未住院よりこの方、郷人とものがたりせず。光陰をしきによりてなり。掛錫の所在にあり、庵裏寮舎すべて入りて見ることなし。いはんや遊山翫水に功夫をつひやさんや。雲堂公界の坐禅の外、あるひは閣上あるひは屛所を求めて、独子ゆきて穏便のところに坐禅す。つねに袖裏に蒲団をたづさへて、あるひは巖下にも坐禅す。つねに思ひき、金剛座を坐破せんと。これ求むる所期なり。臀肉の爛壊するときどきもありき。この時いよいよ坐禅をこのむ。(『正法眼蔵』行持)

坐禅して、臀肉がただれてつぶれるに至るということは常人の企て及ばぬところである。しかもそれでおくというのでなく、その時いよいよ坐禅を好むというのである。しかも如浄はこのような苛酷ともいえる修行を生涯を通して倦むことがなかったのである。この如浄が迎えられて、諸山に住持として雲水の教育に当ったのであるから、その教育が一面自己を仮借しなかったと同様に、一歩も子弟を仮借しなかったことはさもあるべきことであるが、彼は他の一面において、血涙をしぼる慈悲心をもって子弟を愛したのであった。如浄自身その自賛の偈に「拳頭霹靂を飛ばし、老婆心切血滴々」、といい、『瑞巖語録』には「瑞巌点瞎して重ねて相見すれば、棒喝交々馳せて衲僧を験す」といっている。無文道璨は『雪屋録』に序して如浄の学者を鍛錬する手段を評して「悪拳痛棒学者を陶冶し、……曹洞の正宗之が為に一変す」と言っている。道元のつぎの言葉は一層如実に如浄の子弟に対する態度を語っている。

先師天童浄和尚住持の時、僧堂にて衆僧坐禅の時、眠りを誡むるに履を以て打ち、謗言呵責せしかども、衆僧み

な打たるるを喜び讃嘆しき。有時又上堂の次でに云く、我既に老後、今は衆を辞し庵に住して老を扶け居るべけれ共、衆の知識として各の迷を破り、道を授けんがために住持人なり。是によりて或は呵責の言葉を出し、竹箆打擲等の事を行ず。これ頗る怖れあり。然あれども仏に代りて化儀を揚ぐる式なり。諸兄弟慈悲を以て是を許し給へと言へば、衆僧皆流涕しき。(『正法眼蔵随聞記』第一)

如浄の鉗鎚のはげしさと、甘んじてこれを受ける弟子のようすが知られよう。なお、道元が如浄の会下に投じた時、この期をおいては真実の師について道を問う機会は永久に得られないので、なにとぞこのことを許してほしいと乞うたのに対して、如浄は快くこれを容れて、昼夜を問わず何時にても尋ねてよろしいと答えて、さらに「老僧親父の子の無礼を恕するに一如せん也」とつけ加えたことが『宝慶記』に記されている。道元はそのために疑問あるごとに親しく如浄に教えを受けることができたのであって、『宝慶記』はこの時の問答の記録である。

三

さきに私は如浄は曹洞系に属する禅僧であるといったのであるが、これは支那禅界に五家七宗と呼ばれる諸分派があり、禅宗史を書くものはその人がどの系統に属していたかを明らかにしようとするのが通例で、その見地からすれば如浄はまさしくその師が属していた曹洞禅の系統に属した人といわなければならないのである。しかし、如浄自身はこのような諸分派の対立を喜ばず、五家などの称を強く否定したのである。『正法眼蔵』仏道の巻に次のようにいっている。

先師古仏上堂して、衆に示して云く、如今箇々祗管に雲門、法眼、潙仰、臨済、曹洞等の家風別有りと道うは、是れ仏法にあらざる也、是れ祖師道にあらざる也。

先師衆に示して云く、近年祖師の道廃れ、魔党畜生多く、頻々として五家の門風を挙ぐ、若なる哉、若なる哉と。

如浄が五家の称を嫌い、その対立抗争をにがにがしく思っていたことがわかる。だから如浄は生前に自分が誰に嗣法したかを明らかにすることを好まなかった。尋ねるものがあれば、自分が涅槃堂において死の床につくを待てといって、ついにそのようにして死の直前に初めて香を焚いてその嗣法の師雪竇智鑑の法乳の恩を謝したのであった。おそらくは師の名をあかせば如浄は誰の法嗣だから何派の人だなどとさわがれることを嫌ったのであろう。

しかし禅宗は嗣法を尊び、禅者は皆釈尊の法は師と弟子の面授面受によって連綿として余すところなく今日自己に伝わっているものとする。如浄はことにこのことを重く見て、釈尊から自己に至り、さらに自己の弟子に至る法脈を明らかにする嗣書というものを作って、これを弟子に授けているのである。だから釈尊の法をあたかも一器の水を一器にそそぐように自己に伝えてくれた師恩に対しては限りない感謝の念を抱いていた。通常、禅僧が新たに住持として寺院に入った際には必ずその晋山の式で法乳の恩に報いる式があるにもかかわらず、如浄はあえてこの通例に従わなかったのであるが、決して師恩をおろそかにしたわけではなく、かえってひそかにこれを心苦しく思っていたに違いない。そのため死の直前に至って初めて師の名をあかし、香を焚いてその師に生涯の感謝を捧げたのである。

では何故に師の名を明すことすら嫌ったのであろうか。もちろん禅者には各々の個性があり、また師承があって、そこにその人独自の家風が現われて来るのは自然であるが、ただことさらに異を立てて自己の家風に固執し、他と抗争することの愚と、そのために肝腎の釈尊の法――仏法――をおろそかにすることを快く思わなかったためであろう。「是れ仏法ならず、是れ祖師道ならず」、というゆえんである。自己の伝えた法こそまことの釈尊の法で、これを仏法、あるいは仏道と呼べば足りるのであって、ことさらにこれを禅宗と呼んで、他の教宗や律宗と対立した仏法中の一派であるかのようにいうべきではないとするのである。『宗慶記』には「堂頭和尚（如浄）示して云く、仏祖の大道を以て猥りに禅宗と称すべからざる也、今禅宗と称するは、頗る是れ澆運の妄称也」といい、また「和尚云く、……凡そ尊学の大法は摩訶迦葉に単伝し、嫡々相承二十八世、東土五伝して曹渓乃至今日如浄に至る。則ち仏法の総府也」

といっている。

四

如浄は自己の得た法を釈尊単伝の法で仏法の総府であるとするのであるが、禅者それぞれに家風あり、同じ法を嗣ぐ者にもそのあらわれ方に特色のあるのは自然であるとすれば、如浄にもその家風があったはずであろう。ではそれはどのようなものであったろうか。

如浄の嗣法の師は曹洞系に属する雪竇智鑑であったが、その長い徧参の旅の間にはさまざまの禅者に会っているはずである。当時、支那禅界において最も盛んであったのは臨済禅と曹洞禅であった。だから修行の途中には多くの臨済系の師にもついたことが察せられる。誰についたかは明らかでないが、たとえば松源崇岳に参じたであろうということは語録等から推して明らかだといってよい。さきにあげた無際了派、浙翁如琰なども遺書をよせて如浄に後事を托するほどの間柄であったようであるが、これらの人は皆臨済禅の人である。おそらく如浄が修行の途次どこかの臨済系の師の会下にあって同門の友として交を結んだのであろう。このように如浄は臨済系の叢林でも修行している上に、臨済や趙州など臨済禅の耆宿を尊重していたことはその語録を通して察せられるので、これらのことから如浄がかなり臨済禅の影響をうけたであろうことは推測にかたくないのである。事実、上にもいった悪拳痛棒の乱れ飛ぶ如浄の子弟を接得する手段には多分に臨済的手段が見られるばかりでなく、ある場合には臨済禅の特有と見られている公案を用いることもあったようである。『天童山語録』に次の一節がある。

上堂、心念紛飛せば如何が手を措かん。趙州狗子仏性無、只箇の無字の鉄掃帚（てつはうき）、掃処紛飛多ければ、紛飛多き処に掃い、転掃い（うたた）転々多ければ、掃不得の処、命を拚てて掃え、昼夜に脊梁を竪起し、勇猛に切に放到すること莫れ、忽然として大虚空を掃破すれば、万別千差尽く豁通せん。（原漢文）

坐禅の際に心念紛飛して心おだやかでない場合には、趙州無字の公案の鉄掃帚で紛飛する妄念を掃い尽せというのであるが、ここに如浄の説くところは一般の臨済系の禅者が公案拈提の用心として説くところと大差ない。これによって如浄が時に公案を拈提させたことがわかるのである。しかし語録中他に公案を用いることを説く所は見出せないので、必ずしも常にそうであったと推測することは早計であろう。

いずれにしても如浄がかなり臨済的手段を用いたことは明らかである。本来曹洞の流れを汲む如浄にこのような臨済的一面があったのであるから、その禅風にも従来の曹洞禅一般とは自ら異なる風格を示すに至ったことも想像にかたくない。さきに引いた「曹洞の正宗之れが為めに一変す」という無文道璨の語もこのことをいうのである。如浄と同郷の友桐柏呂瀟(とうはくろしょう)は『如浄録』に序して次のようにいっている。

曹洞は則ち機関露われず、臨済は則ち棒喝分明、由を得れば門戸入り易し。取捨少しく異り、作用同じからずと雖も、之を要するに塗を殊にして致を一にするのみ。惟(おも)うに天童浄禅師は流れず倚(よ)らず、兼ねて之有り、自ら一家を成し、八面敵を受く。(原漢文)

如浄が臨済曹洞二派を兼ねて一家を成していたことをいうのであるが、「八面敵を受く」とつけ加えているのは、如浄が一派に固執せず、取るべきを取って独自の家風を打ち立てたことに対して、宗派偏執の徒からかなりに攻撃を受けたことを示している。

五

如浄はこのように臨済の特色をも兼ねあわせて独自の宗風を樹立して、当時の支那禅界に聳え立っていたのであるが、本来曹洞の門下に大事を了畢(りょうひつ)した人であるから、曹洞の家風が彼の禅風の基礎をなしていることはいうまでもない。曹洞の家風として一般に説かれるところは行持綿密ということで、日常の行為の中にただちに仏法を見てこれを

大事にするのであるが、坐禅工夫の点では、当時の臨済禅が公案の提撕を主とする看話禅であったのに対して、曹洞禅は黙照禅といわれ、公案の手段をからないでただ黙々と坐することを特徴としたのである。如浄の禅には明らかにこれらの特徴が見られるのである。

まず黙照といわれた曹洞の特色は彼においてどのように現われたであろうか。道元は『正法眼蔵』三昧王三昧に次のようにいっている。

先師古仏云く、参禅は身心脱落也、祗管に打坐して始めて得てん、焼香、礼拝、念仏、修懺(しゅせん)、看経(かんきん)を要せず。

これに類する言葉は道元の著作や語録の到る所に見られる。「参禅は身心脱落也」の語は道元の如浄下における入証の因縁となったもので、道元の坐禅の教えの根本である。道元は帰朝の後その生涯を通してこれによって子弟を導いたのであって、爾来これは日本曹洞禅の根本の教えとなっている。しかしこの語は如浄の語録には見当らない。もし語録中に見当らないから如浄の教えではないということになれば、右の教えは如浄のものではないとせねばならないのであるが、如浄を尊敬することきわめて深く、しかも誠実そのもののような道元がこれを如浄の教えであるとしているのであるから、これが如浄によって教えられたものであることはいうまでもないであろう。

では右の教えはどのような意味のものであるか。ここに私共は如浄の宗教の根本に触れるのである、「参禅は身心脱落なり」とは坐禅することがただちに身心脱落であるということである。身心脱落とは文字の示すように自己の身心が脱け落ることである。いいかえると、身心の繋縛を脱して無礙(むげ)の境に至ることである。私共がこの身心を自己として、これに取りつく我執我愛が身心から脱落することで、一口にいえば煩悩的自己が脱け落ちて、身心はありながら身心の重みを失って軽快洒脱、自己が自己でありながら自己でなくなることである。道元は「身心脱落の皮肉骨髄、豈に自他に拘らんや」(『永平広録』巻六)といい、また「三打板鳴って坐禅すれば、脱落の身心兀々、猶お無手にして挙を行ずるが如し」(同巻五)ともいっている。脱落した身心は自他を超えた身心である、身心はありながら我が身

心ではなくなる。手はありながら無手となる。われが拳を行じながらわれが拳を行じないというのである。もう一度いいかえると我を突破粉砕して我を超えた絶対の境に遊ぶのである。空身総にさわりなき地に至るのである。このような言葉を弄してもとりとめもないようであるが、禅に限らず、否、仏教に限らず、まことの宗教ならば何の宗教に限らず、皆この境に遊ぶことを知るのである。ここに日常的自己の煩悩的生活とは別風に吹かれる宗教的世界が現成する。禅に大悟などというのもこの時の体験である。仏教ではこれを証ともいう。参禅は身心脱落なりというのは坐禅という修行のところが何の手間ひまもいらず、何の手段も借りないで、直下に証のところである意である。道元はこのことを修証一等ともいっている。『宝慶記』には如浄の言として次の言葉があげられている。

　仏々祖々階級を待たず、直指単伝、五蓋六蓋を離れ、五欲等を呵す。祇管に打坐作工夫すれば、身心脱落し来る、乃ち五蓋五欲等を離るるの術也。此の外都べて別事無し。

「階級を待たず」というのが、上にいった手間ひまがいらないで直下にの意である。五蓋五欲などというのは、我愛我執あるによって起る様々の煩悩のことである。如浄は「坐禅は乃ち一須臾一刹那も功徳無量なり」ともいう。証を目あてにして長い修行を重ねて初めて到るのではなく、坐の直下即ち証地というのである。これが宗教の特色である。

　ところが右のような坐という修がそのまま証であるような坐禅は「祇管に打坐して始めて得てん」というのである。ここに問題の核心があるのであって、曹洞禅の特色といわれて来た黙照ということが、如浄によって底に徹してその窮極するところをえぐり出されたといえるのである。右のように坐の直下に証が現成するような坐禅は、祇管に打ち坐る坐禅でなければならぬというのである。ここに祇管即ち只管というのがかなめのところである。ひたすらというのは、専ら、一図、他を顧みず、ただ、である。私共が坐禅する時大抵は何かと自分ではからい造作する。悟りを得よう、煩悩をはらおう、無心になろう等々と。これが坐禅、一般に修行、の病である。一切の雑用心を捨て、否、そのようなことに取りあわず、悟りなどということも忘れて、愚のごとく魯のごとく、ただ坐るだけ、そこにはただ坐

っている身体があるだけ、そのほかは一切無用という坐禅であって初めて坐禅はすなわち身心脱落といえる坐禅である。ここには公案の提撕も要らぬ、工夫というも余計である。工夫というなら無工夫の工夫である。「不要焼香礼拝云々」というのも結局このことにほかならぬ。坐禅の時はただ「坐」のみ、「坐」をもって天地を貫くだけである。これが如浄の説く坐禅であり、道元もここに徹したのである。

何も要らぬ、ただ坐、それのみという如浄が、では何故に公案の提撕を説いたか。二者矛盾しないか。一言にいえば祇管打坐で万事足りるのであるが、ただ坐って祇管打坐に到り得ないで雑念の紛飛する時、しばらくこれを仕末する方便として、公案の提撕を補助手段として用いたものと考えるほかないのである。

最後に曹洞の行持綿密の風が、如浄においてどのようにあらわれていたかを簡単に述べておく。『天童語録』に次の一節がある。

記得す、僧百丈に問う、如何なるか是れ奇特事。百丈云く、独坐大雄峯。大衆動著することを得ざれ、且く者の漢を坐殺せしむ。今日人有りて浄上座如何なるか是れ奇特事と問わば、只だ他に向って道わん、甚の奇特事か有らんと。畢竟如何。浄慈の鉢盂天童に移過して飯を喫す。

道元はこれを『眼蔵』『広録』等に三度まで引いている。如浄の行持に関する思想を端的にいい現わしているからである。これを簡単に説明すると、「一日作さざれば一日食わず」という言葉で有名な百丈懐海にある僧が如何なるかこれ奇特事と問うた。奇特事とは稀有殊勝の事の意で、結局仏法の堂奥のところは如何と聞いたのであるが、百丈はこれに答えて「独坐大雄峯」わしはひとりで大雄峯（百丈の住する寺のある山）に坐って居るわといった。ここに百丈の禅が十分に露現しているのであるが、如浄は禅者流にこれを踏まえた上でさらにこれを跳出して、そんなことで驚くでないぞ、そんな知ったか振りのことをいう坊主は臀の下に敷き殺してやるがよいという。百丈を肯わないのではないが、ここに如浄の颯爽とした禅機を見るのである。さらにつづけて誰かわしに奇特事とは何かと聞くもの

があれば、わしは奇特事などあるものかといってやろう。結局どうなのかというのか、わしは前住地の浄慈で使っていた茶椀を天童に持って来て朝晩飯を食っているわといったというのである。仏法の堂奥とか悟りの境地とか小面倒なことなど自分は知らぬ、そんなものに用はない、俺は浄慈の鉢盂を天童でも用いて飯食うだけだというのであるが、実はその日常茶飯のところにこそまことの奇特事があるということである。日常無奇特のところにただちに証地がある。

右の如浄の言葉は如何にも人を喰った放言の様に聞えるが、ここに如浄は自己の行持観或は実践生活観をぶちまけるのである。食事をするということは平凡で何の奇もない様であるが、この平凡他奇なき喫茶喫飯という行の直下に仏法究極のところがあるのである。道元は「家常」の巻に「おほよそ仏祖の屋裏には茶飯これ家常なり。この茶飯の儀ひさしくつたはれて而今の現成なり、このゆゑに仏祖茶飯の活計きたれるなり」といい、茶飯の事は仏家のならいであり、日常の生活であるが、これは久しく仏祖から伝えられたもので、私共の茶を飲み飯を食うこの現在の瞬間にその究竟の意義がかくす所なく露現していることを明かにし、さらにこの「家常」の巻に上の如浄の語を引いて、その提唱の中に「しばらく作麼生ならんかこれ鉢盂、おもはくは祇是木頭にあらず、黒如黍にあらず、頑石ならんや、鉄漢ならんや、無底なり、無鼻孔なり、一口呑虚空、虚空合掌受なり」といって、椀が木でできているの、石だ鉄だなどというせんさくも無用、否、食い物のうまいまずいなどという葛藤も超えて、一切脱落、自も他も虚空の中に同体に動きゆくものとするのである。仏家の家常としての茶飯はまさにこの様なもので、食をとる人も、とられる食物もそこに用いる道具も、一切自他を脱落した、いわば空華であり、夢中夢である。

これは勿論道元の茶飯についての解説について述べたのであるが、如浄が上に引いた言葉を発した時、如浄の胸中に去来したところもこのほかではないであろう。私は上に「脱落した身心は自他を超えた身心である。身心はありながら我が身心ではなくなる。手はありながら無手となる。われが拳を行じながらわれが拳を行じないというのである。

（中略）空身総にさわりなき地に至るのである」といったが、仏祖正伝の茶飯というのはこの脱落した身心の行ずる茶飯のことである。ここに仏法の究竟地、いいかえると証の世界があるのであるが、これは坐禅の際に祇管に打坐することが肝要であった様に、茶飯においても同様、祇管喫茶喫飯である。否一切行において皆しかり、祇管一切行でなければならぬ。何故に空身総にさわりなき地といった境が現成するかということは、空とか無常無我とか等々、仏教の基本思想から解きほぐすことが必要であろうが、今その暇はない。しかし頭でわからなくともからだで納得することができる。もし日常平凡な行為もこれをえり好みすることなく、常に自己の眼前に自己の実践を求める行が現れれば、自己を空じてその行に没入することができれば、脱落の人の行ずる脱落の行が現成する。その時一切の行——行持——はすべて絶対であり、そこが仏法堂奥のところである。まことに脱落の人の行ずる所、歩々脚頭清風起り、脚底金露が散る。如浄はこのことをさとらせようとして上の放言とも見られる言葉を語ったのである。

曹洞禅の特徴といわれる行持綿密というのは、結局、この一々の行持のもつ意義をさとって、事大小を問わずこれをおろそかにすることなく、一切の雑用心を捨て、自己を眼前の行持に投入する所に特に曹洞の特色があるとせられるところからいわれるものである。しかし一切行の直下が仏法究竟の所とすることは決して曹洞の専売ではない。臨済の人もまた同じである。上の百丈の「独坐大雄峯」にしてもそうであるが、「趙州洗鉢盂」の話などことにそのことをよく示している。如浄がそうであったように臨済的曹洞的などいうことにこだわるより、自ら身をもってその真に到ることである。

龐居士

苧坂光龍

禅僧というと出家僧を意味するが、原始仏教では比丘（男僧）、比丘尼（尼僧）、優婆塞（信士）、優婆夷（信女）の四衆で仏教教団を構成し、その和合衆を僧伽といったので、信士、信女も広義の僧侶の中に含まれていた。ただ、出家、在家は判然と区別すべきであり、原始仏教は出家本位であったから、僧は出家僧を意味するようになった。しかし、大乗思想が発達するにつれて、菩薩思想が高揚された。その菩薩の中には地蔵菩薩のように、頭を剃った出家の菩薩もいるが、文殊菩薩や観世音菩薩のように、宝冠や装身具をつけた在家の菩薩が多い。信士、信女はもっぱら僧を信じ、それを外護する役目であったが、居士、大姉は菩薩思想を背景として、身は在家でありながら、心の出家者として、如実に仏道を修し、かつ、それを実証せんとする勇猛な修行者である。維摩居士はその代表者であるが、禅宗の禅は中国で発達したものであるから、中国には偉大な禅僧と共に、多くの居士も輩出した。『居士分燈録』には七十二人の知名の居士の伝記が集録されている。『龐居士語録』の縁起には、「龐居士は乃ち補処応身の大士、居士身を現じて説法をなし、日用の施為みな三昧中に流出して仏事をなす」と示されている。たしかに、龐居士は衲僧も三舎を避けるほどの大力量があり、禅宗初期の代表的大居士であった。中国の維摩と称するも、あえて過言ではなかろう。今は『龐居士語録』三巻、『居士分燈録』、『碧巌録』などからその風格の一端を窺うことにする。

一　伝　記

龐居士、名は蘊、字は道玄、中国湖南省、襄陽の人で、父は衡陽の太守であった。蘊は初め儒学を修め、博覧強記で名を知られたが、外に求めず内に求め、家宅の西方に小庵を設け、一家揃って摂心修行すること数年のうちに、皆道を得たので悟空庵と称した。

居士には妻と一男一女があって、家庭団欒の内に無生の話を説いたというが、次の詩は、居士の特殊な家庭ぐるみの出家道をよく現わしている。

男、あり、肯て婚せず
女、あり、肯て嫁せず
大家、団欒の頭(ほとり)
共に無生の話を説く

唐の貞元のとき、家財数万点を船に乗せ、洞庭湖に沈めて生涯無一物となったが、全家清貧に安じ、ただ、竹細工で笊などを作り、これを売って生活の資に供した。

当時江西に馬祖あり、南岳に石頭ありて、天下の二甘露門となっていた。

居士は初め石頭に謁して「万法と侶(とも)たらざるもの、これ何人ぞ」と問うた。これは宇宙双日なく、乾坤只一人ということで、禅の第一義的問題である。

そのとき石頭は、声のまだ終らないうちに、手で居士の口を掩うてしまった。居士はその瞬間に悟るところがあった。

あるとき石頭は居士に「お前はこの老僧に相見してから、日用のことはどうか」と尋ねた。居士はそれに対し、「もし、私に日常生活のこつをお尋ね下さっても、それに対しては、何とも申し上げる言葉もございません」と返辞した。

ところが石頭は「お前がそこまで徹底したのなら、わしはそこのところを、いうて貰いたいのだ」と、重ねての挨拶であった。そこで居士も、ただちに次の詩で自己の境地を表現して、

日用の事、別なし
惟、吾、自ら偶諧(ぐうかい)す
頭々(ずず)、取捨にあらず
処々、張乖(ちょうかい)を没す
朱紫(しゅし)、誰か号をなす
青山、点埃を絶す
神通、並びに妙用
水を運び、及び柴を搬(はこ)ぶ

という偈を呈した。

日常の一挙一動は、水の高いところから低いところに流れるように、自然に道にかなうてくるものである。決して一つ一つ取捨したり、分別するものではない。張乖とは、順逆などのために、行き詰ることであるが、今はそんなことは少しもない。朱紫は高官の衣服であるが、そんな衣服をつける高官もなく、また布衣の賤むべきものもない。それらは外観の皮相的差別に過ぎない。人間本来の相は、青山のように一切の差別を払拭し去って、一点の塵埃もない青天白日の境である。そして神通とか妙用は、何か特別の能力があることではなく、水を汲んだり、柴を搬(はこ)ぶなど、

きわめて日常茶飯事そのものにほかならない。そこにくめども尽きないよろこびがあり、神妙な意義がある。法華経の行者というと、南無妙法蓮華経のお題目を唱えることのように考え勝ちであるが、行基菩薩は

法華経を、わが得しことは薪木がり
菜つみ、水汲み、つかえてぞえし

と詠んでいる。その淡々たる日常生活の中に、諸法実相の光が輝いている。

居士も日常茶飯事の一挙一動に、仏法が厳存している心境を吐露された。そこで石頭もその偈を肯定され、さらに「出家になるか、在家でゆくか」と重ねて質問された。そのとき居士は「願わくば、慕うところに従わん」というている。居士は親切に入理の法を説き、如法を尊んだ人である。決して無理をしない。妻子眷属を持ちながら、妻子ぐるみの出家というか、妻子を捨てず、妻子と共に、心の出家道に精進することを慕うて、ついに身の出家はしなかった。

のちに馬祖に参じて、石頭の場合と同じく「万法と侶たらざるもの、これ何人ぞ」と再問した。馬祖は「君が一口に西江水を吸い尽すと、ただちに君にいうてあげるよ」と指示した。そのとき居士は、言下に玄旨を領得して、頌を呈した。

十方、同聚会
箇々無為を学ぶ
これはこれ選仏場
心空及第して帰る

という偈である。

東西南北、上下四維の十方世界は平等一如で自他の隔ては少しもない。個人個人のお互いは、肝胆相照らし、叩け

ば響く間柄である。そこで小我を捨てて、有為の山路を通り過ぎ、無為の道に進み入る。そうすると、この現実の娑婆の世界が、自己も他己も仏になる選仏道場となる。お蔭で自分はこのたび、身心共に空じてしまい、死んで生き抜く、無功用の働きを体得することができたと、自然に湧き出る禅悦の情を述べた。

居士はまた一日、馬祖に問うた。「本来の人を取らず、請う師、高く眼を着けよ」と。

馬祖はただちに居士を下眼に伺い見ていった。「一種の没絃琴、ただ師、弾じ得て妙なり」と。その瞬間、また居士を上眼に見た。この句に示されているように、没絃琴を弾ずることは、全く無功用である。居士は答話を謝して礼拝をした。すると馬祖は方丈に帰られた。居士も後から随行して方丈に入った。そのとき居士の口から「功を弄して、拙を生ず」という言葉が自然に出てしまった。馬祖が上眼や下眼を使うことは、いかにも巧妙なやり方ではあるが、「大巧は拙のごとし」ということを免れない。もとより抑下の托上ではあるが、そこに機に臨んで師に譲らない、無功用の孤危嶮峻さがよく窺える。

居士は後に薬山を訪ねた。そのとき山は、「一乗の法中、還って這箇の事を着得すや」と尋ねた。大乗仏教のぎりぎりのところをつかんでいるかというのである。居士は「日にただ、升合を求め了らば、還って這箇のことを着得することを知らず」と答えた。日常茶飯のことにのみ拘泥した生活をしていると、人生一大事の問題を把握しないで、過してしまうことになる。たしかに衣食住など、皮相的現実問題に終始していては、人生の根本問題を閑却し勝ちになるというのであるが、居士の底意は、日常茶飯事をほかにして、仏法ぎりぎりのものが特別に存在しないというのである。これを殺人刀、活人剣といい、殺活一如の剣ともいう。薬山はまた「居士も石頭に相見されたか」と尋ねた。元来、薬山は石頭の嗣法者であるから、同門かと質問してきた。居士は「一を拈じ、一を放つはこれ好手にあらず」と。把住、放行は上古の風規であり、また今時も大切なことではあるが、単に一方的見方だけでは不十分である。把住の中に放行あり、放行の中に把住ありて、容易の看をしてはならないというて、相見したとも、しないともいわな

い。そこで薬山は「老僧、住持事多し。」このごろ、きわめて多忙でお話相手も充分できない、との返辞であったので、居士も「珍重」お大切にと挨拶した。ところが、「一を拈じ、一を放つはこれ老僧」と山は巻き返してきた。そこで居士は「好箇一乗の問宗、今日失却し去る。」今日は一大乗のぎりぎりについて、禅問答をする絶好のチャンスを逃がしてしまったと。いかにもあざやかな、殺活一如の商量である。薬山も「是々」と悦に入られた。

居士は相当長い間薬山に滞在したが、ついに辞去することになった。薬山は十人の禅客に命じて、居士を山門まで見送らせた。そのとき雪が降っていたので、居士は雪に因んで禅客たちに置土産をしたくなり「好雪片々、別処に落ちず」と切り出した。好雪片々はきわめて自然な話頭であるが、別処に落ちずがくせものである。果して全禅客という者が、その釣針にかかってきて、「什麽の処にか落在す」と切り返してきた。そこまで肉迫すると、もはや言語文字ではまだるい。

「士、打つこと一掌。」これは居士の掣電の機の発したところであり、また祖師禅の面目躍如たるものがあるが、それと同時に大悲心の結晶でもある。『碧巌録』には圜悟も「著」よく打ったと下語している。

「居士また草々なることを得ざれ」と全禅客は憤慨の色を呈した。そこで居士は「汝、恁麽にして禅客と称せば、閻老子、未だ汝を放さざること在らん。」君も禅客と称せられながら、そのありさまでは、全く閻魔大王に対して、申し開きができないではないかと反省を促した。全禅客は「居士、作麽生」と、また喰ってかかった。「士、また打つこと一掌。」そこで居士は再び全禅客の頬をピシャリと打った。居士は尚悲心止むことなく「眼見て盲のごとく、口説いて唖のごとし」と附言した。全禅客は眼で雪を見ていながら、単に眼の末梢神経で見ているだけで、雪になり切ってみていない。口で屁理窟はいうが、言いつぶれるという禅の世界はご存じない。

雪を見たなら、雪と自己とが一体になって初めて禅にかなう。そこにはもはや、見るものと、見られるものの対立はない。三界唯心、心外無別法である。見つぶれているから、眼見て盲のごとく、説きつぶれているから、口説いて

啞のごとしという境界である。己無きとき己ならざるはなし。天地一杯の雪景色であり、雪をほかにして全自己もない。実に綺麗さっぱりした境地であるから、雪竇（せっちょう）は『碧巌録』でここのところを、「眼裏も、耳裏もはなはださっぱりしている」と頌し、さらにそのさっぱりしているということまで払って「瀟灑絶」と結んでいる。

丹霞和尚があるとき居士の宅へ来訪した。そのとき娘の霊照は野菜を洗っていた。「お父さんおいでか」と丹霞は尋ねた。

すると娘は、野菜籠を放下して、叉手して立ったまま、何とも返事しなかった。丹霞は「お父さんおいでか」と繰り返した。霊照はまた何もいわずに、その籠を手にさげて去ってしまった。丹霞も回（かえ）ってしまった。そこへ間もなく居士が帰ってきて、丹霞がすでに去ったことを聞いて「赤土に牛乳を塗る」といった。草木も生えない赤土に牛乳を塗っても、何の役にもたたない。結局、何らかのためにする程度の気持では、とてもできないことであり、無心、無作の妙用ということになる。居士と丹霞との往復問答は、きわめて数多いことであるが、多くはこれと同工異曲である。

居士はあるとき斉峯和尚を訪ねた。和尚は「この俗人、頻りにお寺へ出入りして、一体什麽をしようというのだ」と、つぶやいた。その声を耳にした居士は左右を見廻して「誰か、そんなことを言うのは、誰だ。」

そのとき和尚は「こらっ」と一喝吐いた。居士は「なんだ、そこにいたのか」という。「いるということは、そんな簡単に、はっきりいうことはできない」と、深く反省を促した。居士もまた「そうだ、存在の根底に向って掘り下げなくちゃならん」と相槌を打った。和尚は「看よ、看よ」と、そこをしっかり、深く追及してみよと、畳みかけてくる。居士は「こそ泥が盗もうとして、かえって取られて大失敗だ」と鋭い批判を下した。さすがの和尚も、ついに語なきに至った。しかし、この無語は、維摩の一黙のように、千鈞の重みありともいえる。

またあるとき、居士は松山和尚を尋ねて、一緒にお茶を喫した。そのとき居士は茶托を取り上げて「人々は自己の

本分を持っていながら、それを言い詮わすことができないのは、どうしたわけか」と尋ねた。それに対して松山は「それは人々が尽く持っているために、かえって言い詮わすことができないのだ」と。

居士はさらに「そんなら、君が言い得るのは、どういうわけか」と突っこんだ。それに対して松山は、「そら全く無言でもおれまい。」居士「いかにも灼然(はっきり)している。」

お互いにこんな挨拶をしてから、和尚は茶を喫した。すると居士はまた始めた。「阿兄、茶を喫するなら、なぜお客に会釈でもなさらぬか。」松山「そりゃ誰にだ。」「この龐翁、おれにだよ。」「何だ、今さら会釈でもあるまい」と松山は本分の商量の話頭を結んだ。

丹霞がこの話を聞いて、「もし松山和尚のように、人の腹の底を見抜く眼を持っていないと、龐居士のためにひどい目にあわされたであろう」と批評した。

それを聞いた居士は「丹霞はまだ、わしが茶托を取り上げた以前のことを知らない」と人をして丹霞和尚に伝語させた。本分のことは、仏祖も穴のぞきもできないところである。

居士は一日、笊を売って帰り、その疲れで地に倒れた。娘の霊照はその様子を見て、すぐ身近かに寄ってゆき、身を臥せた。父は「お前、何している」と尋ねた。娘は「お父さんがお疲れになって倒れたのを見て、急いでお世話しようと思って参りました」と答えた。父は「頼(さいわい)に誰も見ていないからよいが」と言いつつ坐り直って、改めて娘に向い、「古人は『明々たる百草頭、明々たる祖師意』どんな草にも、達磨の根本精神が籠っているといっているが。」「お父さん、今さらそんなことおっしゃって、どうかなさったんじゃない。」「そんなら、お前はどう思う」というと、娘は言下に「明々たる百草頭、明々たる祖師意」と答えた。それを聞いて父もにこにこと笑った。

ある日、庵中で独り坐禅していた父が、「難、難、難、十石の油麻を樹上でまきちらす」というと、その声のまだ終らないうちに母は「易、易、易、眠床を下って、脚、地を踏むがごとし」と相槌を打った。それを聞いた娘は「難な

らず、易ならず、百草頭上の祖師意」と結んだ。一家団欒の様子がよく窺われる。

居士は元和の初めに、襄陽の巌窟の中で寓居していた。そのとき州知事の于頔（うてき）は、居士の詩篇を読んで、非常に敬慕の念を抱き、始終便を遣わしてよく連絡をとり、宿善の友のように往来が頻繁であった。

因（ちなみ）にこの于頔は薬山の嗣法者であり、後に『龐居士語録』三巻を編纂された人である。

居士は入滅の時機を予知して、娘に向い、「人生は実に夢、幻のようにはかないものである。お前はお前の所縁に随って生活してゆきなさい」と命じておいて、さて「今はもう何時ごろだろうか、太陽の日加減を見てもらいたい。もし正午になったら、知らしてくれないか」とたのんだ。

娘は戸外に出て日加減を見たが、にわかに引き返して父に報告した。「日はもう十二時ごろになりますが、あいにく日蝕ではっきりいたしません。お父さん、ご自身でちょっとみて下さい。」「そうか、どれどれ」と父は老軀をひっさげ、よぼよぼと窓際まで行ってみた。「なるほどな」としばらく席をはずして窓から外を見ていた。

その間に娘の霊照は父の座に登り、坐禅して合掌したまま坐亡した。父は自分の座に帰り、その姿を見て笑いながら「わが娘、実にすばしこいことをしよったな」というて、再び外に出て薪を拾い火葬の準備をした。そのため死期を一週間延ばして、後仕末をつけた。

そのとき于頔が安否を尋ねてゆくと、居士は手で頔の膝につかまり、しばらくその顔を見入って、おもむろにいうた。「どうか、もろもろの所有を空じて、慎みて、もろもろの所無を実としないように願いたい。この世間に住することは、みな、影や響きのように、頼りないものである」と諭（さと）して、最後に遺偈を示された。「空華、影を落して、陽燄波を翻えす。」

言葉が終ると、異香が室に満みた。死して後も正身端坐している姿は、生前と少しも異らない。于頔は龐居士を追呼してみたが、すでに長逝されていた。当時、居士と娘は巌窟に住み、龐婆と息子は旧宅に住んでいたので、于頔は

如法に荼毘に附ししばらくして、使者を遣わし妻子に報告せしめた。

ところが妻の龐婆は、「この愚痴の娘は、あの無智の老漢の世話もしないで、先立ってしまったか」と嘆いた。しかし、それも過ぎ去った過去のことであり、今となっては仕方のないことであるが、そのまま放っておくわけにもゆかず、野良に出ていた息子に通知した。

息子はその事実を聞いて悲嘆の極、声かれて音もなく、嘆息して「嗄」と言ったきり、しばらくして立ったまま立亡していた。その姿を見た母親は「この馬鹿な息子、何ということをしでかすのだろう」と再び嘆いたが、静かに火葬に附した。家族が相い次いで坐脱立亡するので、近所の人々は奇怪に感じていたが、その後いく日もたたないうちに、母の龐婆は郷里に帰って、縁者や知人を訪ねて別れを告げ、自分の家に帰ると、今度は自分の姿を隠して跡をくらまし、どこでどうしたことやら、いっこうに消息もつかめない。全家族そろって生死自在、去住自由を得た一家であった。

二　詩　頌

龐居士は詩をよくした。しかし、それは花鳥風月などの自然を詠ったものではない。自己の心境や信念を以って、生活を詠った求道の詩であり、むしろ、求道ということさえ抜け切った。無求の道を詠った詩である。そしてその詩の中には禅味があふれている頌である。居士の語録の中に千碩の愛吟した詩頌二巻がある。今、その中から、居士としての生活態度、思想、境界などを頌出したものを選出して、摘録してみたい。題名は筆者の仮りにつけたものである。

一　悟空庵の生活内容　その一

寅の刻に、粥を飯べ
飯後、両束の薪づくり
笊を売って得た、二升の米
わが、有余の身を支う
飢えの火、身に逼(せま)ることもなく
安らかな身は、無相の神となり
神安らかに、仏土浄らかに
内も外も、埃塵を絶(た)ち
間断(たえま)なく、般若を説く
豁達として、関津啓(ひら)け
火は、家計を焼き尽し
全く、無事の人となす

(大意)早朝五時ごろお粥をすすり、食後の作務に薪づくり、笊を売って二升の米を買い求め、四人家族を養う糧とする。それで空腹の心配もなく、生活は安定し、腹の底から無限の気力がにじみ出る。胸中寸糸を掛けず、精神は充実し、環境は浄化される。内外相呼応して明鏡止水の境となる。行住坐臥に深般若波羅蜜多を行じて、難関や要津は自然に広々と打開され、金剛不壊の般若の火力は、一切煩悩の謀を焼き尽くす、そうすると五蘊皆空と照見し、全く無事底の人となるのである。

二　悟空庵の生活内容　その二

自身、赤裸々たり
体上に、衣服もなく
更に、盗賊を憂うるなし
逍遥として、安楽に眠る
世人は、珍宝を重んず
我は、即ち然る如くならず
名聞は、即ち足ることを知り
富貴は、心に縁せず
唯、箪瓢の飯を楽しみ
澡鏡の銘を求めず
饑えては、西山の稲を食い
渇しては、本源の泉を飲む
寒には、無相の服を被て
熱には、松下に来りて眠る
身の究竟、無きことを知り
任運（にんぬん）、残年を送らん

（大意）この頌は衣食両面より、枯淡な生活のよさが説かれている。足ることを知れば、即ち富むことが心ゆくばかり感ぜられる。

三　巌窟生活の内容

我、三界の有を観ずるに
人有りて、草を披いて舎を造り
蛇鼠と、同穴に住む
白日、恒に夜の如く
鳩鴿も、親情となる
羅刹も、心を同じうして話し
五狗、常にさけび吠ゆ
これを思えば、人をして怕れしむ
我観ずるに、総に是れ幻にして
虚空も、亦仮と名く
牛を放って草を喫せしむる庵
三生、一化に同じ

（大意）居士と娘の霊照が晩年、襄陽の巌窟で生活したときの心境である。疑心、暗鬼を産むというが、無心になると鳥類畜類はいうまでもなく、蛇や鼠や悪鬼、羅刹に至るまで、肝胆相照らし、平和な共同生活を楽しむ、大自然の楽園となる心境のすばらしさが詠われている。ここに州知事の于頔が来訪して、禅問答したようすが彷彿と連想される。

四　人生の無常と三毒の結果

日輪、漸々に短かし
光陰、一(ひと)えに何ぞ促(すみや)かなる
身は、水上の沫の如く
命は、風に当る燭に似たり
常に、須らく四蛇を慎み
心を持して、三毒を捨つ
相見すれば、脩道を論じ
更に、婬欲に著する莫(なか)れ
婬欲は、暫時のこころ
長劫に、地獄に入る
たとい、出て来り得るも
形を異にして、人識らず
或ときは、四つ足となり
或いは、是れ総に足なし
惜むべし、好き人の身も
変じて、醜頭の畜となる
今日、預め報じ知らさん
行々は、須(すべか)らく努むべし

（大意）人生は無常であり、光陰は矢のごとし。生命は風前の燈火のように、はかないものであるが、三毒特に婬欲は本性として強い力を持っている。これを放任しておくと、地獄、畜生道に身を落す。婬欲は一時の情であるから、誤らないよう懇々と注意しているところに、居士の親情を覚える。

五　煩悩即菩提

迷うときは、愛欲の心、火の如し
心、悟りを開けば、理火灰となる
灰と火は、本来の体は同一なり
妄、尽くれば、即ち如来と知るべし
十方の国土、皆わが宅
長者の大門、長日開く
有識の名人、院外に守る
無心、理に入って如来を見る

（大意）愛欲の心は、迷うときは猛火のように一切の功徳を焼き尽すが、無心になって、愛欲の自性即ち無性と悟ると、「渋柿の渋そのままの甘さかな」というように、毒薬が妙薬になってくる。ただ禅は分別識では到達できない。般若の無分別智で実相の理体に相応したとき、真如が来現して人は仏になり、環境は浄土となる。

六　居士禅の面目　その一

俗務、作すことを廃せず

内に、貪心を秘して学び
世上、仮りの名聞などは
超然として、すべて着せず
三界は、空なりと思念して
無求なれば、五濁を出づ
法、報、応は、皆円満し
意根は、正しい覚（さとり）を成ず
若し、かくの如く修せば
転輪王も亦、博（おお）いならず

（大意）出家と居士の相違の一つは、俗務をするか、しないかにある。居士が笊を造り、またそれを売ることはたしかに俗務である。しかし、何ら求むることなく、欲心を離れて行持としてすれば、結局、深般若波羅蜜多を行ずるのだから、五蘊は皆空なりと照見し、一切の煩悩妄想は解消してしまう。そこで五濁悪世をはるかに超出し、法、報、応の三身を完全円満に体得し、妙覚果満の仏身を成就する。世間的には最高の転輪聖王も比較にならないほどの世尊となるのである。在家禅で世尊になろうという理想は高い。その契機は無求に在る。

七　居士禅の面目　その二

我は、是れ凡夫の身
楽（ねが）って、真如の理を説く
慳貪しなきを、性となし

つねに、平等の施を行ず
凡夫は、有為を事となし
仏智は、生死を超ゆるなり
仏となるも、凡夫となるも
一切は、你、自らによる

（大意）居士は凡夫でありながら、貪ったり、物惜しみしないことが習性となっている。真如の理を説くといっても、口で説くだけではない。檀那（ダーナ）をする場合も、我が彼に物を施すのではない。我も彼も物もない、三輪空寂の布施を平等の施という。その真如を実践すること、即ち如来行が説法になる。凡夫は我他彼此の対立があり、何らかのためにすることが多い。それらの一切を空ずる空智が仏智であり、そこには生死の対立もない。生死は仏の御命となり、生死一如で永遠の今に生き抜く。仏になるか、凡夫になるかは、你自身の平等の大慧によるのである。

八　一巻の経

人に、一巻の経典あり
相もなく、亦名もなし
人、能く転読するなし
我、有れば聴く能わず
若し、能く転読し得ば
理に入り、無生に契う
菩薩道のみを、論ぜず

仏も亦労せずに成ぜん

（大意）前述の平等の施が実践できると、それは般若平等の大慧に相当する。自己には別に経典の相もなく、また経題もついていないが、各人は一巻の経である。我見があっては読めないが、無我無心になると、一挙一動すべて宇宙の真理に契合し、生滅などを遙かに絶して、永遠の今に生き抜き、久遠の仏となるのである。

九　清涼の月

無思、無念、是れ真空なり
妙徳、法身、自ら中に現ず
応機、接物、真智に契う
十方の世界、総に流通す
無我、無人の法に通達す
人も法も、有の行蹤（あとかた）を見ず
空中、自ら清涼の月を見る
一光普く照らし、娑婆に徹す
この光湛然として、去来なし
不増、不滅にして、生滅なく
你はこれ、妙徳、真身を現ず
刹那起たず、恒沙劫なり
無辺、無尽にして、虚空の如し

虚空、無辺にして、説く可からず

（大意）真空妙有の般若の哲理を体得すると、払い果てたる上の空に、普く照らす清涼の心月が見える。その光に接すると、時間的には、刹那の内に無量の寿を感得し、空間的には、尽十方無碍光如来と自覚する。

十　入廛垂手

清浄無為にして、塵を識るなし
肉身を捨てずして、妙法身なり
ただ、衆生のために、漏習あり
権に、草庵に止まり法輪を転ず
法輪常に転じて、人の見るなし
優曇華、時々、ひとえに出現す
無相にして、真空の妙法身なり
歴劫にも、恒沙も、遷り変らず

（大意）龐居士は在俗の肉身に法身を体得し、衆生済度のために草庵に入り、法輪を転じた。そのことは優曇華の咲くほど珍らしく、その法身は永遠に遷り変るものではない。

以上、わずかの詩偈を通じてみても、龐居士は在俗のまま、肉身に法身を体得されたのみでなく、その涅槃の境にも住せず、出山の釈迦の大乗精神を奉じながらも、出家としてでなく、再び在家として草庵に入り、その上、家族ぐるみで出家の精神に徹底され、終始、衆生済度に精進されたところに、居士本来の真面目を窺うものである。

また、われわれとしては、今後、禅による大乗仏教のありかたについても、大きな指南を与えられたように感ずるものがある。

師家寄稿

仏心の自覚

曹洞宗管長　高階瓏仙

禅宗とはまた、仏心宗ともいいまして坐禅の宗旨である。坐禅は凡人（通常の人）の妄動する凡心より人間の真実心、即ち仏心に転向せしむる、第一の養心法であります。私の話は、禅的講座の提唱でも、講義でもありません。これから禅を知りたい、求めてみたいと思う人、いわば初心の人のために、禅宗の一端をお話しするつもりであります。よって、すでに禅に経験のある方には、河端で水を売るようなもので、あえて珍らしくもないお話であることをおことわりいたして置きます。

仏心宗と仏語宗

今、日本の仏教は、数多くの宗派に分れておりますが、これを大別しまして仏心宗と仏語宗とに分けられます。

仏語宗とは、仏が言葉で説かれた仏法、すなわち経典によって開かれた宗旨のことで、例えば、法華経によって開かれたのが天台宗および法華宗、日蓮宗であり、浄土の三部経（大無量寿経・観無量寿経・阿弥陀経）によって開かれたのが浄土宗および浄土真宗であり、華厳経によって開かれたのが華厳宗である、というような場合を仏語宗、または教宗というのであります。

しかるに、禅宗は坐禅をする宗旨であるから、禅宗で名が通っているけれども、その坐禅は何のためにするかといえば、仏の悟りである仏心の悟りを伝習するのであるから、禅宗のことを、また仏心宗と申すのであります。仏語（経典）によらずして、仏心（さとり）を主とする故に、禅宗の宗格はといえば以心伝心であるとか、教外別伝であるとか、不立文字であるとか申すのです。

仏心とは何か

しからば、仏心とは何であるか——ということになりますが、これは簡単なお話では尽くされません。しかし、いちおう申せば、その仏心をまた一切衆生の一心とも申してあります。それはわれわれ人類だけではなく、上は仏より下は地獄の情識を持っている種類にまで一貫している平等一味の心があります。それを一心というので、俺が我れがという凡夫根性の自我心とは違います。凡夫の自我心は、いわゆる私心でありますから、仏教では自我心は人間の本心とは認めません。

その自我心の奥に潜んでいる金剛不壊の堅実な本心がありま

す。その真実心の自覚に徹したのを仏というから、それを仏教では仏心とも仏性ともいいまして、つまり平等の一心のことであります。お経によくある阿耨多羅三藐三菩提心というのもこの心であります。禅宗では、それを正法眼蔵涅槃妙心と常に申しております。般若心経の心もそれであります。その他、いろいろの名前がつけられてありますが、要するに人間の本心、否、一切衆生平等一味の心で、この心を悟る、即ち自覚する方法が坐禅であって、その自覚に徹した時がいわゆる悟りであります。それを坐禅の方では見性するという、すなわち、自己の本心本性を見届けるからであります。

その悟りの範を示されたのが、釈尊の成道と申しまして、それが十二月八日の暁のことでありますから、禅宗では特にそれを記念し、かつまた報恩のために、臘八摂心というて、昔から十二月一日から八日の朝まで、見性に命がけの坐禅を激励いたします。

心の主人公

しかるに、これを仏心というから、仏のみが所有せられる心のごとく思われますけれども、実は前に申す一切衆生の一心であるから、いかなる人にも潜在的に秘蔵している宝玉のような貴重の心であります。それでこれを主人公とか、本来の面目とか申して、禅の提唱語に用いております。

昔、シナに瑞巌の師彦禅師という方がおられた。毎日坐禅をして、自ら喚んで「主人公」といわれ、これに応じて、また自ら答えて、「ハイ」という。そしてさらに言葉をつづけて「惺々著、他時人の瞞を受くること莫れ」と常に心の主人公を喚び出して、私心にだまされぬ工夫をされたという「瑞巌主人公の話」と申す有名な公案があります。公案とは坐禅の時与える問題のことであります。

この心の主人公は、人々自分のものでありながら、これを探ぐり当てる苦心は容易ではありませんから、古人も「二十年来、曽て苦心す、幾度か君が為めに蒼龍の窟に下る」などと苦き経験を述べております。また、探ぐり当てた人を「網を透る金鱗」などと、譬喩をもってほめております。

無明の酒

ところが、こんな立派な主人公を持ちながら、それに気づかないのは、無明煩悩を酒に酔うていることにタトエて、本心の仏心を見失うていることをいったのであります。

これについて、法華経に「酔人衣裏の珠」という譬喩があります。

ある貧しい男が、親友の家にいって酒をご馳走になって、ひどく酔っぱらって臥てしまったので、彼の貧しさを憐れんだ親友は、高価な宝玉を、彼の着物の襟うらにしっかり縫いこんでおいて外出してしまいました。酔っぱらいの男は何も知らず、やがて起きて諸所を転々流浪して、相変らず貧乏で困りはてて

いましたが、後に親友から衣裏に珠の縫いこんであることを注意されて喜んだというのです。
これは凡夫の境遇を酔っぱらいにたとえ、今は、たとえ無明の酒に酔うて、迷いの巷に落ちぶれていても、仏性の珠は失ってはおらぬことを申したものであります。

宝蔵を開くは坐禅の力

その仏心仏性を、人々自分の心のうちに向って悟らしむるところに成仏を教えるが禅でありますから、禅宗では成仏のことを「直指人心見性成仏」といいます。即ち、仏は外に向って求むるものではない、人々の心の内に、この仏心を見出すところに成仏を指導することをいうのであります。
さて、この仏心が人々の心の本姿であるから、誰でも自我の仮面を捨てて、本来自己の本面目に帰り、本当の自己をつかみ、真実の自己に生きんと欲するならば、まず、この仏心を自覚する実習が禅宗の指導する坐禅である。
そうして、この心の自覚によって自己の尊さを知ったのが、本当の自信力のできた人でありまして、ただ自我の剛情に誇って自信力と思うているのは、つまり自惚れに過ぎません。そして、仏心の珠を探り得た人、即ち坐禅の効果を収めたようすを「宝蔵自ら開けて受用如意」と、道元禅師は仰せられてあります。
宝蔵とはたからのくらで、受用如意とは自由に使い得ることができるという意味であります。言いかえれば、禅生活とも仏心生活ともいうのでありまして、本心の力と光明とに活躍する達人と成り得るというのであります。これが即ち人造りの道である。昔はそうして人物ができたものである。今は欧米人に気づかれて、禅ブームとまでいうようになったのに、日本人は反対に肉体運動の競技に対して世界的にすすんでいるが。しかしこの節は、大いに自己の宝蔵を開くことに目ざめて何よりであります。

禅と日常生活

この「宝蔵おのずから開けて受用如意」の境地を、瑩山禅師は、ご自分のお悟りの機縁となった南泉和尚と趙州和尚との問答の語を借りて、「平常心これ道」と提唱せられたのであります。この意味は、この仏心を悟った者の平常生活は、茶に逢うては茶を喫し、飯に逢うては飯を喫する、寝るも起きるも、商売するも、労働するも、あらゆる日常の営みが、皆な禅生活の浄化であるということであります。かくのごとく、日常生活に織り込んだ禅味が、わが曹洞宗の禅風になっていることを、特にご注意がねがいたいのであります。
およそ禅味には変りはありませんが、禅風すなわち禅の動きには流儀があって、そこに臨済禅と曹洞禅というような分れがありますが、これは、お茶を味わう上には変りはないけれども、作法には流儀を異にして、同じ千家にも表と裏とがあるような

ものであります。

ところが、禅といえばじきに一休とか、良寛とかいうような遊戯自在な風流か、南泉和尚が猫を斬ったとか、丹霞和尚が木仏を焼いてお尻をあぶったような奇抜か、または世間を嘲弄したり、罵倒したりするような我慢骨の硬化したような者か、大言壮語する独尊的に構えているようなものを禅的と喜び、非常識ぶったことが禅のように思うている人もありますが、正伝の禅はそのような方面にばかり見てはなりません。

もっとも、禅的悟道の心境が言行に発露するを「禅機」といいますが、この禅機に平調と奇抜とがあります。世間の人は、その奇抜な、もしくは特殊な出方を見て禅的じゃと敬慕しているようです。もちろん、そうした禅機もありますが、それは水の流れがたまたま岩石や河流の突角に触れて激する勢を見せるようなもので、さなき時は、音もなく波も見せず、静かに穏かに流れるのが水の本性であるごとく、禅機もむしろ平調——凡眼から見れば平凡のごときが本当であります。ゆえに、道元禅師は「趣向更にこれ平常なるものなり」と坐禅儀に申されてあります。

それは悟ったからとて、猫が鼠に見えるでもなく、牛が馬に代るでもない。やはり、柳はみどり、花はくれない、雲は青天に在り、水は瓶に在りで、大自然のそのままに不思議のないのが正法であり、禅の姿であり、趣向更にこれ平常なるものなりということであって、悟り臭味のないところであります。

自然の大道

されば、禅の悟りということは、要するに自我のとらわれを脱却して、大自然に融合することである。言いかえれば、無理のない、こだわりのない心境を開いて、そのものそれのごとく納まってゆく自然との平調が禅道であります。ゆえに、鳥飛んで鳥のごとく、魚行いて魚に似たり、鶴の足は長く、鴨の足は短かく、それで自然の軌道にはまっている平和の大道でありましょう。そこを『信心銘』には、「至道無難」と申してある。これを人の日常生活に移していう時、茶に逢うては茶を喫し、飯に逢うては飯を喫し、子となっては親に孝順する。官吏は官吏のごとく、商人は商人のごとく、農家は農家のごとく、親は親らしく、子は子らしく、夫は夫らしく、妻は妻らしく、その道その道におさまって、すべての時、すべての処、すべての事柄とシックリ融和する無碍の心境、それが即ち仏心の姿であって、また、禅の心境であります。その心境から動く日常生活が、いわゆる悟りくさ味のない平調の禅機でありますから、この立場から「威儀即仏法」、「作法是宗旨」というて、まったく日常生活に直面した、平凡的の禅風が教えられてあります。

しかし、平凡といい、平調というても、いわゆるの平凡ではありません。人並の道を行うていても、そこに偉大な底力、広博な雅量があり、あるいは奇抜、あるいは洒脱、あるいは風流と、臨機応変、殺活自在の禅機を内在しているのであります。

かように、坐禅の効果によって、凡心より仏心に更生せしめ、悪さびた凡夫の心境を脱化し、平和の仏心世界をこの地上に感得せしむるのが、禅宗から見た釈尊教化の本懐でありまして、その仏心を悟る方法の伝授が、我が釈尊より達磨大師正伝の坐禅でありますから、禅宗を呼んで「仏心宗」というわけであります。

以上要するに坐禅は理窟ではありません。研究でもありません。ただ、上来述べた仏心を悟り、身に体験する至上の道としての実践道であります。

なお、禅には、いわゆる宗教的条件がない、禅は哲学だなどというような議論も聞えますが、そうではない。宗教は信ずるということが生命でありますが、禅は仏心を信ずる信念から出発して、その信念に絶対安住するのであるから、むしろ、宗教生活の基本条件であると申してよいのであります。

臘八摂心示衆

永平寺貫首　熊沢泰禅

第一日

人人此坐報恩時　　人々此の坐報恩の時
只管須随古仏規　　只管須らく古仏の規に随うべし
若向単前妄念起　　若し単前に向って妄念起らば
為君英断作家師　　君が為に英断せよ作家の師

「この坐より摂心！」という維那和尚の声がかかって、同道各自、いっせいに一週間の報恩摂心に入った今、「経に経師あり、論に論師あり、争でか老僧を怪み得ん」と、その昔法眼禅師もいわれたごとく、老衲またここに何をかいわんやであるが、例によって、拖泥滞水、一偈を呈示することにした。

人々個々、この摂心の坐は、そのまま成道世尊に対する報恩の坐である。この報恩の坐に在っては、ひたすらに高祖古仏（道元禅師）の坐禅儀をはじめとする大清規に随順しなくてはならない。そして余念を混えず真剣に坐り込むことが肝要である。

もし、「念起是れ病」といって、妄念の起ることがあるならば、「続がざる是れ薬」というから、他の作家の手をいちいち借りないで、自分自身が作家の師匠となって、君がために、すなわち

本来の自己のために、念起の妄想を英断してゆくべきである。後堂さん、単頭さん、厳しく策励してもらいたい。

第二日

端坐誰知未散筵　　端坐誰か知らん未散の筵
霊山正法此連綿　　霊山の正法此に連綿
衲僧幸得安心地　　衲僧幸に安心の地を得て
古仏鉢中来入禅　　古仏鉢中来って禅に入る

厳然一会のこの法筵、正身端坐のこの時、人々各自おそらく知っていることであろうが、霊鷲山上「拈花瞬目、破顔微笑」によって伝えられた「正法眼蔵、涅槃妙心」がここに連綿として伝わり、刻々に伝えられているのである。さすればこの摂心会は、そのまま三千年前の霊山会上の続きである。この確信に坐するとき、法幸は自然に湧いてくるはずである。

のみならず、本道場はこれ高祖古仏尊下一鉢の中である。清く温かいこの一鉢の中に在って、あだかも鳥飛び魚行くがごとくに、兀坐経行、喫茶喫飯、看経問法と、従昼至夜、仏祖単伝の正法妙心に止住し、清祥安楽の王三昧裏に没入させていただいている法幸は、まことにありがたいことの極みである。

この霊山会上、古仏鉢中に集り来って、いま坐禅に入っている雲兄水弟、雲衲霞袂の諸士、みなさん、戯論の時勢、放心の世の中に在りながら、摂心に止住し正法を修証できる法幸を歓喜一番、しっかり坐ってもらわなくてはならない。

第三日

混然一会摂心来　　混然一会摂心し来り
如魯如愚似不才　　魯の如く愚の如く不才に似たり
兀坐床頭何所得　　兀坐す床頭何の所得ぞ
万機休息笑眉開　　万機休息して笑眉開く

黙々として摂心を打開している今、内単も外単も上間も下間も、役寮も大衆も、僧侶も在家も、男も女も、利人も鈍者も、等しく愚のごとく魯のごとく、不才能無しの状態に見えるが、不才能無しといって笑えば笑えである。『永平広録』の中で高祖古仏も、「文章筆硯已に抛ち来る」と仰せられ、「時人の不才を笑うに一任す」と仰せられている。

しかし、だからといって、まったくの馬鹿がぼんやりと腑抜けのように坐禅しているのとは違うのでなければならない。されば、高祖古仏も『傘松道詠集』の中で「守るともおもわずながら小山田の、いたずらならぬ案山子なりけり」とお示しになっている。見たところ龍蛇混雑し、坐相黙然と見えていても、その実は厳然と一会の秩序が保たれ、端然として、各自常に醒めていなければならないのである。

寥々としてこの年の暮近い時を兀坐していても、何の役にも立たないし、三文の儲けにもならないに決っている。しかし、諸縁を放捨し、万事を休息して、無所得の無我行を徹底して実践するところに、本来の面目が現前し、真実の自己がそこに八字の眉を開いて現成するのである。正法妙心の伝承、仏祖に対する報恩の衷情がそこに発揮せられるのである。

第四日

功夫忒熟恁麼時　　功夫成熟す恁麼の時

自己光明何敢疑　　自己の光明何ぞ敢て疑わん
若使禅人通此意　　若し禅人をして此の意に通ぜしめば
見星悟道百年遅　　見星悟道百年遅し

釈尊は大菩提樹下の吉祥座上において、結跏趺坐を組まれ大王三昧に入られた。そして功夫成熟の暁、明星を一見して大悟徹底された。釈尊の大智慧の眼に映じた大宇宙法界はそのまま大光明蔵であり、大自然はそのまま大転法輪であった。「奇なるかな、奇なるかな、われと一切衆生と同時成道」「草木国土悉皆成仏」といった言葉で経典はそのことを伝えている。

しかし、この功夫成熟、一見明星、大悟徹底、同時成道、悉皆成仏の話を聞いて、遠い昔のことに思っていてはならない。即今この時この身体が、そのままその大光明であり、大法輪でなくてはならない。かつて悟由禅師はこの雲堂裏において、「六和清衆、頭を集むるの時、弁道南針、大規有り、自己の光明天地を照す、たとい暗所にも私を容れざれ」という一偈を示されたことがある。いまもこの耳に残っている。

まことに自己の光明天地を照すのである。即今只今、大光明に成り切ることが成仏であり、坐禅である。大法輪に成り切ることが仏行であり経行である。かくのごとく、真実に即心是仏を承当し会通できる人が、もしこの会中におられるならば、一見明星だの、大覚成道だのということは、その人にとってまったく余計な話であろうし、まどろこしいことであるに違いない。

第五日

吉祥山上小祇林　　吉祥山上の小祇林
臘坐端然誰敢侵　　臘坐端然誰か敢て侵さん
走輿乗機非我事　　輿に走り機に乗ずる我が事に非ず
西来祖道大悲心　　西来の祖道大悲心

祖山（永平寺）の通用門には、玄透禅師の筆になる「天童の叢規、勃興の名嶽」という額が掲っており、仏殿中には、「祇園の仏事、少林の勝躅」を伝承する道場であるという意味の聯が掛かっている。いまは成道世尊を偲ぶ臘八摂心の坐中であるから、その中の祇園精舎を採って吉祥山上の小祇林といったのである。

この承陽尊下の永平精舎は、そのまま釈尊会下の祇園精舎なのである。このことをまずいつも念頭に置いていてもらいたい。また、端然としていま正坐している人々個々円成の姿は、そのまま無位の真人であり、独尊の当体である。高祖古仏によって「たとい恒河沙数の諸仏ともに力をはげまして量り知り窮めんとすといういえども、あえてそのほとりを得ることあらじ」といわれるところのものであり、諸魔障のよく侵し得るところのものではないことを、確信していてもらいたい。

世の中では、禅僧というと、頓狂な行為に出たり、奇抜な振舞いを見せたりするものと誤解しがちであるが、本当の禅僧というものはそんなものではない。もしそうしたことが禅僧というものに対する一般の印象であったとしても、即今、仏祖の正法妙心に貫かれている人々各自とは無関係のことである。達磨大師がインドからシナに伝えられた禅の心、禅の道は、仏の大自覚、大誓願であり、仏の大智慧、大慈悲のほかの何物でもな

いのである。
甘雨為霖老人の聖僧安座の語に「西来の祖意、大悲心、此の日称名す観世音、面壁厳然扶起の処、現身、跡を留めて叢林を護る」という一偈がある。敦賀市永建寺僧堂の前門にその額が掲っているが、まことに坐禅は、文殊さまによって象わされている仏の大智慧を眼として導かれ、観音さまによって表わされている仏の大慈悲を体として護られてゆくものである。
第六日
大規弁道住禅林　大規弁道禅林に住す
脱落工夫猶未詳　脱落工夫未だ詳らかならず
寒徹一番梅馥郁　寒徹す一番梅馥郁たり
人人分上奈清香　人々分上の清香や奈かん
高祖古仏のお示し下さった大清規を住家とし、坐禅弁道の一大事を自己として、この大雲堂裏に消息し、長連牀上に打坐している各位の法幸は、何回もいうようだが、まことにありがたいことでなければならない。幸いに同道各自、無事安祥として日夜身心脱落の坐禅に止住し、脱落身心の工夫に専念しておられることは、まことに結構である。
しかし「猶お未だ詳らかならず」である。この身心脱落の坐禅、脱落身心の工夫は容易ではないのだ。安閑と坐っていたのでは、結局この有難い因縁を棒に振ってしまうことになる。その昔、玄則和尚が法眼禅師の下で猛省一番、「如何にあらんか是れ学人の自己」と問うて「丙丁童子来求火」の言下に大悟徹底したという弁道の古則を想い起して、いくたびもいくたびも、自己に反省の鞭を加えてもらわなければならん。大事は慢心や戯論では了畢できないのである。いわんや、ぼんやり坐っていて成就できるものではない。
東坡の詩であったか「平生石を含む飛禽の志、一夜偶然海蒼に盈つ、思う是れ心安は鴆毒なるべし、梅は寒苦を経て清香を発す」という詩がある。小鳥をかわいがっていた娘が海に身を投げて死んだ。すると、小鳥は海さえ無かったならばという一念で海を陸にしてしまおうと志し、毎日せっせと小石を口に含んで行っては海の中へ落していた。ところが一夜まことに偶然というべきであろう。その不可能が眼の前に実現したというのである。もしその小鳥の心に一度でも「つまらないことを」といった隙間風が入り込んだならば、「一遍ぐらい休んでもいいだろう」というゆるみが出たならば、その心のゆるみによって、たとえば、その口ばしで草をちょっとついばめば、たちまちその草は枯れてしまうという彼の鴆の猛毒に侵されたと同様、その一大事はたちまち挫折し、この必然の世の中に、そのような偶然の起ることなどはなかったであろう。
ここにおいてか高祖古仏も、「寒熱人を破らず、不修よく人を破り道を破る」とお示しになっているのである。寒熱や生死の苦しみに打克って、脇目も振らず、精進また精進を続けることが即今大切である。そうしてこそ、はじめて早春百花に魁けて清香を発する梅花にも似て、まことに香り高き人格を成就することができるのである。
即今、人々個々円成一朶の梅花である。各自の清香や果たし

ていかん、一段と精彩を加えてもらいたい。

第七日

応分人人放冷光　分に応じて人々冷光を放つ
龍蛇混雑一僧堂　龍蛇混雑の一僧堂
是非得失自看取　是非得失自らを看取し
須返照知当不当　須らく返照して当不当を知るべし

先にこの報恩一会を混然一会といったが、それは実相とか平等とかいわれる面からいったのであり、それを縁起とか差別とかいわれる面からいうと、人々個々一人として同一の人間はいない。男がおれば女もいる。老人がおれば若者もいる。背の高い者もいれば背の低い者もいる。おそらく賢い者もいればあまり賢くない者もいるであろう。まったく龍蛇混雑の一僧堂内である。

しかし、この混雑一会の人々個々を見るに、いまやすっかり頭の冷えた人ばかりで、熱い悩みなどほとんど見えない。人々個々応分の光明に落着いて見える。そこで問いたいのであるが、人々個々その光明に返照せられて見て、それで自分として精一ぱいの力を出し切った姿であるかどうかということである。その点をよく自ら看取してもらいたい。

昔法眼禅師は二人の学人を前にして、簾を捲くことを指示された。二人は同時に立って二つの簾を捲き上げたところ、法眼禅師は、一方は良いが、一方は駄目だといわれた。同じ簾を捲くにしても、それだけの違いがあるのである。同じ坐一つを弁むにしても、是非得失があるに違いない。各自よろしく自らを看取して見て「まだまだ」と思うならば、残り少ない一炷一炷に全精魂を傾けてもらわなくてはならない。

『正法眼蔵』説心説性の巻であったか「今の一当は昔の百不当なり」というお示しがあった。一当とは一大事の承当をいう。百不当とはそれまでの参師問法、工夫坐禅の歳月をいう。一当はしばらくおき、百不当において、人々各自、問法工夫を本当に真剣にやっているかどうか、すべからく看取し、猛省一番してもらわなくてはならない。

わしの修行の頃

総持寺貫首　孤峰智璨

大地を踏む

衲は能登半島の羽咋の永光寺という寺で、十一歳のとき小僧になった。由緒のやかましい寺で、師匠も相当に有名な師家であったから、助化師に招聘されることが多い。遠出のときおともに加えていただいて兄弟子たちと歩くのは楽しかった。

十三歳のときだったと思う。新潟県分水町の東岸寺へ夏安居に連れて行かれたときのことを忘れられない。

能登からは当時船便以外にはない。直江津まで船旅で楽しくて堪らなかった。船は帆まかせの時代であるから、日本海の海岸近くを北東へ向って走る。内陸の山々がさまざまに形を変えて遠くなり近くなり迎えてくれるのが嬉しく、平生意地悪の兄弟子も黙って見とれるばかりなのも気が楽であった。

しかし、直江津へ着いた頃から海が荒れ出して、様子を見ようと待たされたが、いくら待っても出そうもない。師匠はじめ仕方ないから歩こうと決めた。

袈裟行李と後行李を振り分けて負い、手甲脚絆わらじがけの型通りの姿で網代笠を傾けた十二里の道中で、ようやく柏崎に着いた。

翌朝早出でさらに十二里、歯をくいしばって十数名の一行を離れずに歩いた。大股に行く兄弟子たちを足早に追ったのでした。こうしてこの寺の九旬安居の修行を、四十余名の大人の中にまじって勤め終った。

そこから戻ると今度は、雪の積んだ能登前波の洞光寺で九旬安居で、ここは五十余名の雲水が集って、その間三回接心をした。この頃の接心は夜中三時間くらい警策止めがあるので、坐睡をすこしするだけの厳しいものであった。

そこの終了後の戻りみちで、えらい目にあった。小さい郵便舟だったから堪らない。沖で風に翻弄された。あいにく吹荒れは雪をまじえて周りも見えない。大浪小浪は山から谷へ落されるようで目が眩む。

十数人の雲水と二人の船頭は舟底にしがみついたまま、仏さまを念ずるだけであった。朝から夕方までかかって、わずか二里の能登島へ渡り着いてホッとした。次の日、七尾へ渡って陸路を歩いたときは、やはり大地はいいナとつくづく思ったものである。

陸の交通機関としては、人力車以外には無いときであるから、一歩一歩大地を踏みしめて行くほかない。

けれども、それだけに旅の味わいがあった時代であった。夏と冬との九旬安居を毎年歩いてつとめる少年時代は、このよう

に過ぎて行ったのである。

そして永光寺に落着いての時もいろいろと配役を廻らされたが、兼役はいつも浄頭（ちんじゅう）と呼ぶ御不浄掃除役で七年間にわたってした。みどころがあるから良い役をつとめさせる、と師匠が言って勤めさせられたのであった。

洞済の禅

十八歳で上京し、高等中学林という学校へ入って、有名な姉崎正治博士の宗教学の講義を聴いた。学問的に宗教心理の分析などを聴かされては、北陸の篤い信仰の中に育てられた子供心からの素朴な信仰心がゆらいで来た。

祖父母や母からの敬虔な心がゆすぶられたので、たちまち疑惑になやむ青年の心境に変ってしまった。これは衲にとっての大切な年代となったわけで、学問的に進めば信仰を見失いがちになり、信仰にふみとどまろうとすれば学問を投げ棄てねばならぬ、という戸惑いが生じて果てしない状態で困った。

大学林へ進んだときにはだいたい静まっては来たのであったが、最後的なはっきりした解決を求めねば落着かぬ。そこで一風変ったところでと考えて、当時えらい人気の釈宗演老師を尋ねようと志したのである。

夏と冬の休暇を利用して円覚寺の中に室を借りて親友と二人で寝泊りした。宗演老師の室中に参じて熱心に修行したお蔭で、いささかなりとも臨済禅の消息を知ることができた次第である。

南天棒の名で知られた中原鄧州老師についたのは、住職地の信州から再上京後、神田の雪山道場の常連三十数名と共に参禅した。鋭い人だから、随（つ）いて行くのも骨の折れることだったが、神戸から毎月半分ぐらいはここへ出て来られるのを楽しみにして通ったものである。

曹洞禅としては、もちろん師匠の孤峰白巌老師に幼児からの朝夕給仕の中で教えを受けたことで、最も骨身に泌み込んで血肉となって育てられた。きびしいことは眼を瞠（みは）らすほどのものではあるが、温情溢れんばかりの御加護をいただいたことは枚挙にいとまがない。しかも任運騰々（とうとう）の禅風は慈味掬すべきの味わいに富んだものであった。

能登で育って信州諏訪に住職したお蔭で、松代の長国寺においでになった杉本道山禅師に御縁ができたことは、衲のこの上ない幸せであった。只管打坐の禅は師匠から、宗門内ながら公案授与の禅風は杉本禅師から授けていただくことに相成ったわけである。

公案を用いるにしても、階級的公案ではない。杉本禅師のは初めから古則によっていて、階級はきめないで、学人の機根と時期に応じて公案を授ける方法で入室を許された。

この杉本禅師風の禅と、師匠白巌老師の行解相応の綿密な家風の禅によって、渾然一体のものを永く保ち得たような心地がするのは、衲の受用三昧と欣（よろこ）ぶ次第である。

後年衲が四十一歳のとき、杉本禅師から印可証明の偈（げ）を授けられた。

可、智璨宗将、振截断衆流智剣、具随波逐浪高標。
(智璨宗将の衆流を截断して智剣を振い、随波逐浪の高標を具するを可す。)

孤峰頂上着先鞭　孤峰頂上に先鞭を着け
禅学両林振智権　禅学両林に智権を振う
臨済徳山避三舎　臨済・徳山も三舎を避く
璨乎気宇不群賢　璨乎たる気宇群賢ならず

又

叢林学海大機根　叢林学海の大機根
透脱衆流洞済言　衆流を透脱して洞済の言
不立孤危磨智剣　孤危を立てずして智剣を磨く
燦然普照一乾坤　燦然として普く一乾坤を照らす

山中問答
――国民皆坐のすすめ――

槐安禅窟師家　加藤耕山

道元禅師は、鳥飛んで鳥に似たり、魚行いて魚に似たりと、こう言うてござる。

似たりということを言われるが、面白いね。鳥というものは無い。鳥に似たものはある。似たものが無ければいかんわな。似たものは有る。一切似たものと見なければならぬ。似ておるから、そのものはそのものとして、いつまでも変らず有るものではない。世の中の会社と同じことさ。

外界の状況によって、雨にもなり風にもなる。ただ因縁にもとづいて動いておるだけのことだね。

だが、しかしながら、因縁を無視することはできない。力だから。

われわれの力のうごく、むかう所に動いて行くからな。泥棒すれば泥棒したという力がある。そいつが、そういうものをやった、そのことが残るからね。

それだから、いい事をせにゃならんわな。本来はいいことも悪いことも無いと言えば言えもするがね。なるべく良い方に向

って行くように、われわれは行動をとらなければならんという、そこに道があるですな。

坐禅というものは、人間が自分を自分で調和させて、完全に自分をたもつために、生理的に要求される道じゃないか。そういうものが徹底して坐禅というものになった。

身心調和の自然の法則というもので、ちょうど蛇がくるくるっと巻いて、ひょいと構えると、猫でも何でもよう寄りつかん。そんなように、われわれの力の、自然に性能を発しようとする要求だね。まあ言うてみれば、坐禅は進化の理法として、自然に人間に出てくる姿勢で、本来的なものだと思うね。

坐禅のこつは、坐禅をすることが坐禅のこつで、真すぐに坐るということは、人間自然の本能じゃないか。

それを悪習慣で自然を無視したのですね。それを取戻すのが坐禅というものだ。

この頃、会社などで社員の訓練に坐禅をさせるのは、坐禅をさすと人間が使いようなるからだ。人間が言うことをよく聴く。自分のからだでもこころでも、坐禅をすれば、自然と自分で使いようなる。自分でよく言うことを聴くようになる。

自分のからだやこころが自由に、よく言うことをきかんようでは、生きて行くのに一番さわりになる。そいつがごちゃごちゃするから、いろいろと混乱したことを起したり、戦争を起したり、やりっ放しをすることになるので、身心の調子がよく整っておれば、そんなことが起る道理が無い。

お釈迦さまも、自分が自分の機械をみがいて、そこに「ほほう、そういう力があったのか」と自覚されたのが大悟だったのだろう。自己の一切、今までの本質が初めて出てきて解ったですな。

禅を信じて、これをこうしたらこうなると、油断なく坐って、だんだんに内のものを出すようにするのが、自然ではないかと思うね。

五祖と六祖との禅風の相異というものがあるが、今日の時代としては、禅は信仰に立脚した方がいいような気がするね。私はそういう風に、学人はまず以って、信ぜよという風に指導しておりまするがね。

われわれは本来仏などと言うても、学人の方からいえば、まだ未知の世界ですからね。どういうものが仏であるか、こうである、本当にこうじゃと見せるわけにはゆかんじゃろう。

やはり、その未知の世界だから、そういうわれわれは内に性能を持ち、尊いものであるということを、古徳なり、歴史上信ずることのできる先覚者の言葉を通して信ずる。信じて、それを納得して、踏みこんで坐禅をさせてゆくようにする。

合点ができなければ、やりませんなどと言う、そんなものではないですな。物の深いところのものは、簡単に合点のできるものではないですな。理窟で或るところまではいけましてもな。

この道の先覚者のいうことを信じて、ここを掘ったら、かならずここには金が出まするると専門家が言ったら、それを強く信じなくては、掘り出すことはできませんもんな。半信半疑では到達せん。

まず信に立脚する。禅に対して、坐禅をしておれば、こうなるという、そういう信仰に立って坐りこむことが大切じゃね。

文明ということは、人間をしぜんと絶やす根だな。そうして文明が、しぜーんと人間を滅亡させるんだよ。どうもそういう傾向がありゃせんか。あまりありがたくないぜ。

文明は早走りするくせがあるな。

今の禅界のお悟りも、お悟りがお悟りを潰すことになるな。いろいろ余計なことを、こせこせと人間的に考えて、こうせよ、ああせよと言うから、悟りの本当の力が麻痺してしまう。

つまり言うと、孔子が二千年前に「苗をして助けて長ぜしむる勿れ」と言うてござるが、やはり早走って、早う無理に、人為的にうまいことをせよという、早走るくせがある。どうも自然に、ものを育ててゆくということが大切じゃね。

今日は、それを飛びこえよう飛びこえようとする。たとえて言うならば、食べ物一つでもそうじゃよ。

先ごろある科学者が言われたことだが、一年もかかって米をつくって、そいつをわれわれの生命の糧とすることなど非常に不安なものである。そんなものは一年もかからぬで、それだけの米なり麦なりの養分をカビでもって、端的につくり出すと言うてござったが、そういうことを文明が要求するんだな。

何さま早くとりあげるということはできんことはない。ある程度まではできる。できるけれども、それではいわゆる、本当の米はとれんですな。似たようなもの、ある要素を欠いておるものは採れるじゃろう。

どうもそういう早走るところに文明の欠点があるな。ここのところがいわゆる「苗をして助けて長ぜしむること勿れ」だ。

今日忙しく活動している者が、よく坐禅などできんという者があるが、それがまちがっておるのだよ。本当のもとを知らぬからだ。それは社会の仕事は大切です。しかし、もとを知らぬでは、人間として先ばかり見ることになる。まあたとえて言えば、一家もおさまりっこなしに、主人が彼処此処と飛びまわっていると同じで、一家のうちは放ったらかしにしておいて、社会のためとか何かと言っても、社会というものは自己の延長でなければならぬ。

もっと直接に言うと、自分の一身の上が整っておるかどうか。自分の体が、複雑なこの組織をもった、いく兆億とあるこの細胞の一つ一つまで、本当に自分が主人公となって、自分と一つになっているかどうか反省してみなければならぬ。

そういうものが、よくととのって、その形をうつして、社会とか何とか論ずることは、それはいいがね、自己一身のおさまらぬことで、社会のことが執れるはずがない。

今の政治家の多くは、自分のことは棚にあげておいて、内輪げんかをしておって、そうして、他人の世話ばかりいうから、本当の政治は行われんでしょう。まず第一に他人が信じません。あいつのうちは内輪げんかしておると言うてな。

むかし倶胝和尚は一指頭の禅で、講釈も多少は知ってござっ

たろうけれども、何でも「ただこうだ」と言って、いつでも指を一本立てて一切妄想を断ってしまったのですな。

迷いということは、そもそも差別に重心をおくことですね。差別に重心をおくというところから、右とか左とか別れてきて迷うのだ。それを断りすててしまうのが一番肝腎ですね。それをとってしまったその上に、そこから物はすべて出ておるという、その元を知らするのが一番肝腎な問題ではないか。

悟りというものと、すべてのものと別なものではない。すべてのものはここから出ているということを自覚させる。

それを自覚すれば、一切は無事なものであるはずですね。そうしてゆけば、つまらない枝葉末節へ引っぱられていくことはないではないか。

南無阿弥陀仏で一切をありがとうございますというのと同じことです。そいつをわれわれは自分の体に、ちゃんと完全に揉みこんでしまいさえすればそれでいい。そういうことをいつでも反省していくような風に理窟では判っていても、本当に揉みこむ力が、肉体的に丹田に錬り出されておらねばいかんによって、やはりそのためには、無論坐禅に帰するがね。

やっぱり国民皆禅だ。小学校で禅をやらせる。子供のうちから禅をやらせる。さらに母親の胎教からいかなければいかん。胎教からやれば、そう苦労せんでいいです。また子供のうちから坐禅をしたら足も痛くない。坐禅が一番いいというようになる。

自分の体が自由自在に、自然のままに運転がつくように、しだいに馴らしてゆく。にわかにやるから人づくりができんのです。

だから、どうしても国民教育として、学校の教育でもって、本当に人間の根本を培うべきだ。それだのにいろいろの猿智慧教育などをやる。猿智慧だ。根がなければ猿智慧ですものな。真似だから。

もとをちゃんと作ることをまずして、基礎をしっかり築かせる。それが一番大事だ。そこに教育の方針を立て替えねばいかん。

そういうことが私の願いだね。

禅堂の生活

天龍寺派管長師家　関　牧　翁

禅堂とは、真の禅宗坊主を打出すところの道場で各本山に直属しているものが多い。もちろん個々独立の立派な道場もあるが、禅あって師なしの感がふかい。臨済宗では京都に七本山あるが、いずれも道場あっての本山なのに、ともすれば世俗にながされがちになる。禅堂の主人公を師家とか老師とか尊称するが、それは老若には何のかかわりも無い。老師は只々よい弟子をつくるのが天職であって、弟子のできない様な老師はたとえ世評がいかに高くとも、専門家の立場から見れば半文銭の価も無い偽物と言わねばならない。古徳は児孫の脚下を借りて行くといった。まことに味わうべき金言ではある。たかが半年か一年位居ねむりをした和尚が背後の金銭でのさばるようでは、禅ブームどころか禅の生命はどこへ行ったのやら恥かしい。以前は禅堂に五年十年と青春をかけた雲水がおおぜいいたものだ。

私が天龍僧堂へ入門したのは昭和五年三月六日二十七歳であった。そろそろ他人は一ヵ寺の住職になる頃だ。庭詰をしていると、愛宕颪にかなり烈しい吹雪だった本堂で法要があったらしい、朗々と誦経の声がきこえてくる。急に背骨の痛みがとれたと思ったら仮睡していた。おい斎座（昼食）と大きな声でどなったものがいた。はっとわれにかえってみると、ひとかかえもあろうという飯器と汁桶と菜器が頭のところにむぞうさにおいてあった。何と、かやく飯と豆腐汁と小菜までそえてある。吹雪の庭詰の日だ。暖かい飯と汁とは、とくに腹わたにしみわたる。小菜に箸をつけようとすると、ふと魚臭がする。さては当僧堂では魚の干物を食うかと不審に思い手をつけなかった。私は出家得度式のとき、一、修行成就まではいっさいの肉食と酒をたつ、一、修行成就まではいっさいの女性に触れない、とみずから誓って三十八歳の十一月まで固く守った。僧堂の庭詰最中、まさか魚の干物がでるとは露おもわなかった。あとになってその干物が山陰名物板わかめの焼いたもので、磯の香と魚臭とを間違えたとわかってよくよくの田舎者めと笑われた。

庭詰二日間、旦過詰三日間が無事にすんだ。翌日の点灯の頃はじめて坐禅堂に案内された。雲水の七ツ道具の袈裟文庫をかかえて後門の入り口に立つ。案内の雲水僧が「新到（新人）参堂」と大声をはりあげると荘重に響きわたる。すでに厳然と坐禅している先輩たちがいっせいに低頭する。これで仲間入りができたのだ。愚にもつかない履歴なぞは一言半句も紹介しない。どこの馬の骨でも、雲助であろうといっこうさしつかえない。みんな仏の子だ。修行者にとっては過去もなければまた未来もあてにはならぬ。今日一日が一番大事なのだ。ほっとしたものの、いずれをながめても他人ばかり、なにしろ禅堂生活は四六時中団体生活でばかにきびしいかと思うと、涙のでるほど親切

なところもある。

修行の時節になると初心の者には先輩が食事はもちろんのこと、熱いすすぎの湯を汲み、下駄までそろえてくれる。入浴すれば背まで流してくれる。ただただ自分の修行に向って打込めばよいかと思うと、坐禅中わずかのいねむりに背骨にひびがはいる程ぶちのめされる。それでもなお居眠りすると衆人環視の中に立たされる。ほめた話ではないが、誰ひとり笑うものはない。他人事ではない。みんな必死の修行だ。しかし石の上にも三年、生活にも慣れて修行の内容も日に日に進んで前途はあかるい。禅堂の生活ほど上下の差別の厳しいところはそう世間にあるものではない。学歴、年齢、出身のいかんをとわず、一日早くその道場に入門すれば、一日の長として仕えなければならない。道場にとどまる以上は先輩、同僚、後輩、あるいは道場主の老師に対しても一念の不平不満があるべきではない。あればただちに道場を去ればよい。いやなら出て行けばよい。去る者は追わず、きたる者はこばまず。まことにさわやかなものだ。不平を言いながらそこに止まるような意気地のないことは禅堂では許されない。春雨秋風七年間、天龍僧堂の生活こそ私にとっては生涯最大の恩恵であった。良師に親近し、良友に恵まれ、われを教うる者はわが師、われを成すものはわが友であった。

畳一枚を大地と観じ修行三昧に打込めばよい。いわゆる接心修行は各山で多少の相違はあるが、夏季は四月十五日から七月十五日まで、これを雨安居という。冬季は十月一日から一月三十一日まで、これを雪安居と名づける。雨安居九十日を中期、雪安居百二十日を長期ともいい、天龍寺はこれにしたがった。その期間に入るのを入制、その期間の終った日を解制、その期間中を制中と呼ぶ。その他は制間といって休みであり、あるいは故郷へ帰り、あるいは山中で独接心をやるなど比較的自由な行動がゆるされる。しかし春秋両彼岸までにはみな帰堂し、両彼岸には大阪へ一週間托鉢にでかける。

道場では日中は作務をしてもっぱら夜坐。夜九時まで一堂に会してすわるが、消灯すると各人ざぶとんを持って雨天でないかぎり樹下石上で坐禅する。これは私より四代前の管長峨山和尚以来の不文律だ。気候のよい四月五月は別だが、一、二月は氷雪に苦しみ、六、七月はヤブ蚊になやまされたものだ。

禅堂の生活は、だいたい一ヵ月を三分してそれぞれの行事を行なう。二、七、五、十の日は老師から専門書の提唱を聞く。一、六、三、八の日は京都市中を托鉢行乞を行なう。これは三人一組となり、午前七時から十一時まで。仏制によって十一時以後は乞食してはならない。そして信者の家で昼供養をうけて禅堂へ帰る。托鉢で得た金銭米穀は一粒米、厘毛といえども私することなく、会計主任に呈出してしかも一々台帳に記入する。これを食平等のおきてにしたがって一切の生活の糧にする。まことにすがすがしい生活だ。四、九の日に頭をそり、内外の特別大掃除をする。月に二回、十四日と二十九日は大四九と称して夏でも日のかがやく午前八時過ぎまで寝忘れをする。苦労ばかりが能ではないが、坐禅が生命ゆえに四六時中修行の工夫は怠たらず、わけても夜坐は徹底坐る。昔黄龍禅師というお方が

宋末の大詩人黄山谷（一〇四五—一一〇五）と山遊びのついで、秋風一陣、木犀の香がただよう。そこで黄龍禅師問うていわく、「われ聞く。」黄龍いわく、「われ汝にかくすところなし。」山谷先生こつぜんと大悟すと。また霊雲和尚はあるとき美しい桃花を一見してより、二十年来の疑問が一時に解決したという。木犀の香に何かを連想し、美しい花に煩悩をもやす。これ同か、これ別か。きびしい規律とはげしい修行のなかにあってこそ、苦楽愛憎、悲喜交々、明暗双々となって展開する。

禅堂での青春の日々はいつまでも生きていて新しい。たとい禅堂の生活にピリオドを打ったにしろ、しょせん禅僧だ。いきる日のかぎり、いや生々世々にわたって坐禅をするのが禅僧である。私は昭和十二年禅堂の生活からひとまず足を洗い、洛北等持院の住職になったのもつかの間、昭和十四年には天龍僧堂の老師となって転出、数ある先輩をこんどは世話をする役目になった。思えば修行は非情である。

座談会　中国の禅

柴山全慶
塚本善隆
西谷啓治

達磨以前の中国仏教

西谷　私、学校で宗教学とか宗教哲学とかいうものをやってきているものですから、感ずるのですれども、世界のなかに、いろいろな宗教がたくさんあるなかで仏教というのは、非常に大きな特色をもった、類例のない宗教という感じがいたします。そしてその仏教のなかでも、とくに禅というのは、非常に際立った独特の性格をもったものだと思うのです。禅が現在ヨーロッパやアメリカなどで関心を引いているのも、根本では禅の独特な性格が人を引きつけているからだと思います。禅はもともとその源をインドに発している。インドにも、禅定とか禅那とかいわれる修行の道があったわけです。しかしそれが中国に来て、われわれが普通に禅といっている、非常にはっきりした個性のある立場のものになってきた。禅は、その意味では中国を地盤として成立してきたといえます。そこで、その禅の、宗教としての際立った特色は、どういうところにあると考えたらいいか。それが一つの問題になります。また普通に、達磨大師が南天竺から中国に来て、そこからはっきりした禅宗がはじまる、歴史的にはそういうふうに見られているわけですが、その達磨の登場は当時においてどういう意義をもった出来事だったのか。当時の仏教界における達磨の位置はどういうものだったのか。これはさっきの問題と結びついている問題だと思いますけれども、そこらへんからお話を進めて頂いたらどうかと思います。

塚本　私は中国仏教史をやったものとして、自分の感じたことを申し上げると、いま西谷先生がおっしゃいましたように、インドの宗教というものは、仏教に限らず、すべて禅定ということが体験とか悟りの基礎になっている。それは、森の哲学といわれたインドの哲学もそうだし、釈尊の仏教ももちろん禅がいちばん基礎であったと思います。たとえ智慧が重視されるにしても、その智慧は禅の結果得られるものである。禅はそういう基礎のものでありますから、中国に仏教が伝わりましても、禅に関する経典は早くから伝わっております。とくに中国人が仏教を受けて、釈尊の悟りの境地まで進もうと努力した人が出た。その最初の人は、私は道安とその弟子の慧遠だと思います。

道安、慧遠という時代には、梵語によらずに漢訳仏典で仏教を解釈し、般若経によって仏教を理解しようとした。それが中

国人の知識階級による仏教教義の最初の受容なんですね。その場合に学者は老子や荘子の思想と似たようなものだと思って理解しますが、ただ、道安のような求道的な真剣な人は、なんとか釈尊のように修道したい、体験したいということで、そこで入ってくるのが禅観ですね。禅できたえていこうとする。一般僧侶の場合は、書物として、中国の古典と同じようなインドの古典、聖典として理解しようとする。だから、注釈学あるいは解釈学になる。それに対して道安は、禅をやらなければだめだ、中国で仏教の講義があちこちで盛んになっても、禅をやらないから、だれも悟るものがないということで、禅を非常に重要視しております。だから、中国における仏教受容者のうちの求道的な人は禅なくしては仏教は成立しないということを早くから認めて努力しております。ただ、私、思うのは、その禅は、中国の特殊な風土や生活と密着した禅というものが生まれるまでの禅であって、ただ心の統一をしようとするもの、つまり道家の思想と同じようなものであったと思います。だから、いまいう禅宗と少しちがう。しかし、その源流には、禅は大事だという思想がずっと植えつけられていく。

西谷　道安は、時代でいうといつごろですか。

塚本　東晋の時代ですから、三〇〇年代、四世紀くらいになりましょうかね。その頃になってようやく、般若の智慧が禅の実践によって体得できるのだということで、般若経の研究と禅とをあわせておこなう。そこに支那禅宗の発祥があったと思います。

そういう時代があったわけですが、一方、漢訳のお経がどんどんふえてまいります。キリスト教のようにバイブル一つですと、そこに集中されて、信仰でも教義でも、一つの統一ができるのですが、中国では次から次へ新しい仏典が翻訳されて、ちがう派の仏教がたくさんはいってくる。いろんな国の人が翻訳するのですからね。そして異種の複数の仏教の理解、解釈学に忙殺されてしまうわけですね。それがすべて釈尊の教えだといいますけれども、じっさいは、原始仏教の時代には、経典はほとんどなくて、後になって編纂された。そして大乗仏教になってますますお経がふえてくる。ところが、それが次ぎ次ぎにはいってきますと、権威はインドにあるものですから、中国の仏教徒としては、いままでこれが仏教だと思っていたものを修正しなければならない。そこで非常に複雑な形に学問化するわけですね。それで、本の講義のできる人がえらい僧侶だ、学問のある僧侶だということにだんだんなってくる。たとえば、達磨の来られた梁の時代にできた『高僧伝』では、禅の人は少なくて、講義のできる博学な人が高僧としてずっとならんでいます。しかし、そのなかでも、求道的な修行をしなければならぬという反省が絶えずあったと思います。

達磨が来てまもなくの頃できた『洛陽伽藍記』という本、これは史料としても信頼できる本なんですが、そのなかに面白い話が載っております。ある坊さんが死んで、閻魔の庁へ行って、審判をうけるんですが、中国人ですから、同名異人が沢山おりまして、お前、ちがっておったというので、帰してもらう。そ

して自分が閻魔の所で見聞したいろんなことを話すわけなんです。坊さんが死んで次から次に閻魔の所へやってきた。そこで、おまえは前に何をしておったかと閻魔がきくと、自分は坐禅を一生懸命やっておったという。すると閻魔が、それは仏教の正道だから、お前は天堂のほうへ行けといって、天堂のほうへ送られた。（笑）そういう禅の人が一、二あって、その次に出てきたのは、当時の北魏の洛陽における最高の学者で、わしは沢山の学徒を集めて、涅槃経だとかいろんな経典を講義して、仏教を弘めておったという。それなら、いっぺん涅槃経をおれの前で読んでくれというと、わしは諳誦はしておらぬ、講義をするのだから（笑）という。閻魔の判決は、そういうやつは、自分はえらいと思って、ほかの学者をのりこえたくて学問するから、お前は黒い門へ行けといわれる。（笑）それを見た人は地獄へは行っていないので、閻魔の庁から見ておるのですが、黒い門の方はどうもあまりいい所じゃなさそうである。また別の坊さんが来まして、わしは生きておるときに、たくさん寺を建てたとか、一切経をつくったとか、いろんな善根功徳を積んできたといいますと、そんなことはほんとうの坊さんの修行じゃない、（笑）それもだめだという。最後に、立派な寺を建てて、ああしたこうしたと説明するやつがおる。それはある所の地方長官ですね。そうすると閻魔は、そういうやつは、人民の租税を取りたてて建てたので、自分自身で建てたのじゃない、そんなものは仏教徒じゃないといって、それも黒い門へ送られる。そういうことを見て帰ってきて話をしたので、当時の政界の全権を握っておった霊太后という人、この人は仏教信者ですが、その話を聞いて、いまの中国の仏教界には非常に誤りがある、まず禅をやらなければだめだということで、仏教徒たるものはまず第一に坐禅をやるべしという詔勅を出した。それから禅が重んぜられるようになった。達磨が来られたちょっと後くらいにできた本ですが、そのころ、仏教界にそういう一つの弊害が出てきておった。その頃の洛陽付近は、仏教は全盛であるが、学問的、講義的であって、禅定とか苦行とかいうような実践は、ないがしろにされておった時代ということになる。

求道の精神

西谷　いま思い出しましたが、『碧巌集』に出てくる傅大士とか誌公とか、あれはやはり梁の武帝の時代ですね。

柴山　梁の武帝ですね。

西谷　傅大士が金剛経を講義するというので講座にあがって……。

柴山　講座にあがって、講本をのせる机をパッと揮って、黙って下ってしまった。そうしたらば、梁の武帝はじめみんなびっくりしておると、そこに誌公という哲人がおって、「陛下、講義は終わりました」と言った。それでしまい。パッと打つだけの講義をやったという話もある。

西谷　誌公というのは、達磨と武帝とが出会った際にも出てくる。

柴山　私はあまり歴史をはっきり存じませんけれども、誌公とか傅大士とかいうような人は、たしか『景徳伝燈録』には、嗣承のはっきりしない禅者、一種の散聖として別に取り扱ってあったと思います。つまり法系がはっきりしておらない。

西谷　しかし、とにかく達磨が中国へくる以前、すでにそういうような人々が禅の修行をやっていたということはあるのですね。

柴山　私は塚本先生の話を聞いていて、ありがたいと思いますのは、学問的なことは知りませんが、達磨さんの来るまでに、道安とか道生とかいうような人がおって、その言葉がどこまでほんとうかどうか知りませんが、非常に禅に近い体験が述べられておるように思うのです。ひょっとすると、達磨さん前後の人よりも深い禅体験が書かれておるともいえるのですね。将来禅になるような種がそこにあって、そこへ偶然に達磨さんという人が来られた。達磨さんはやはり体験的なことを非常に主張する人であって、たまたま、先生のおっしゃるように講経の世界へそういう人が来たから、なおさら達磨さんは講経以外の世界を主張された。

塚本　そうでしょうね。私もおそらくそうだと思いますね。

柴山　壁観安心とありますが、壁観安心の主張による達磨さんの禅というものが、実際には、いまの言葉でいう禅的であったかということは、ずいぶんあやしいのじゃないか、そう言っては悪いのですけれども、つまり、インド的な色彩があって当然なんです。ただ、インドの仏教徒として、たまたま支那の仏教の弊害を救うような立場を主張された人ということで、やはり出色な人であったと思います。そういうことで、時代にめぐまれたともいえるわけですね。

塚本　救いがたい状態になってきたときに、インドの一人の禅僧が来られた。

柴山　しかも体験を主張された。

塚本　中国の全盛の仏教を見て、こんなものは仏教でない、インドのわしらのやっておる仏教とは全然ちがうということで、嵩山の面壁というような、インド的な坐禅三昧にはいられた。それはつまり当時の仏教にたいする警告でもあったし、反抗でもあるし、否定でもあるわけでしょうな。インド人としてはそうでございましょうね。

西谷　つまり、傅大士とか誌公とか、そういう散聖ですね、ちゃんとしたお寺で講義をするとか、そういう学問的な方向でえらくなっていくのじゃなくて……。

柴山　講義をする講僧でないわけですね。

西谷　梁の武帝がびっくりするような形で講義をするというような人が、散聖というような形ですでに一つの伝統をつくっていた……。

柴山　支那の背景にそういうものがあって……。

西谷　それで、達磨さんがいくらかでも理解されやすい状態があった。

柴山　むしろ大きく生かされてきた。

塚本　いま、散聖という言葉を聞きますと、日本の平安朝仏

教という貴族化した仏教のなかで、聖(ひじり)というものが出てきますね。比叡山とか高野山とか東大寺というものがほんとうの修行の場でないことを反省して、もう一ぺん出家しなおした人ですね。たとえば空也上人。それを聖と称しますね。そういう求道的な人の流れがずっとあって、そこから法然や親鸞や日蓮が生まれた。そういう聖の系列と同じようなことが達磨さんの来られた前後にあったのでしょうね。

六祖禅の特質

柴山　達磨さんは、まだインド的な匂いが相当にある。五祖までくらいは、支那の文化的、思想的背景のなかにあるものですから、その背景を反映してまいりますが、同時にインド的な匂いもだいぶ薄らぎながらも、まだあった。次ぎの六祖になると、私は思うのに、あれは全然学僧でない。天才的な青年であって、しかも学問的な教養がなかった。それが禅を非常に生かすことになったのじゃないか。六祖があれだけの天才であっても、かりに教育をうけた人だったら、あんなに端的な独創性は出なかったかもしれません。学問的教養がありますと、どうしても思索や学問的な匂いが出てくるのですが、さいわいにして六祖は豊かな天分だけを非常にもっておった。しかも背景は、学問的でないものが大変に要求されておるときで、しかも学問のない人がたまたま体験をもったものですから、なにも憚らずに自分のものを端的に出された。独創的な禅の言葉は、ほとんど六祖から出ているといっていいほどです。学問のないということのために、自分というものに密着し、生活の事実に密着するということができたわけですね。インテリの弱さがなかったわけですね。(笑)

塚本　なるほどね。

西谷　その点、私も同じ感じがするのですが、その場合、これは鈴木先生も言っておられたことですが、神秀の北宗禅は一般の印象からいうと、戒・定・慧というときの定、禅定の方を重んずる。それに対して慧能は、心を静めるという坐禅、長坐不臥とかそんなことは、なんの役に立たぬという。つまり定よりも慧というほうを重んずる立場に出たということですが……。

柴山　一般に、普通いわれておる言葉では、北宗禅のほうでは、修行してから智慧がひらけるというので、禅定をして智慧を得る、つまり定を先にして慧を後にする、定先慧後という。常識的といえば常識的なんです。それにたいして慧能は、定慧は等等だ、一つだと端的に言っております。北宗禅の意味は、定先慧後ですね。

西谷　慧能の場合、頓悟ということを言いますね。

柴山　つまりそれで「頓」なんです。定を修めて、そこで智慧を得るというのでは、漸々に悟っていくという形になります。「漸悟」という言葉がそこから出てくる。片方は定慧等等ですから、体験を得たときには、定も慧も一つだということで、そこで「頓悟」という言葉が出てくるのですね。

西谷　そこで、面白いと思うのは、さっき老師がおっしゃっ

たことだと、知識人とか文化人とかいうものは、禅ではかえって定からはいる、つまり普通の知識ではいかぬという感じがあるのでしょうか、どうしても修行というものが大事である、修行を通してほんとうの慧を得ようという、そういう傾向を一般にとるわけですね。それにたいして、知識とかそんなことをはじめから問題にしない、あるいはもたないそういう野人のような慧能がかえって、いまの定慧等等というのですか、つまり慧を重んずるという立場を出して来る。そこはなにか非常におもしろい感じがしますね。ある意味ではパラドックスみたいな感じですが。

柴山 その慧が定を含んだ慧として主張される。ただ普通に定慧対立という意味じゃなくて、定慧等等でありながら、その等等のものを、どちらかといえば慧的にもつということですかな。そういう言葉があたるかもしれません。それにはもう一つ塚本先生のおっしゃったような背景があって、達磨は四巻楞伽を与えた。それが事実なら楞伽経が所依の経典のような形をとらなければならないのに、六祖になると、はっきりと般若経になる。五祖もやや般若経でありますが、般若経になったということは、講経、講義をする学問というのは、とにかく理論がいろいろと複雑ですわね、それに対して般若というのは、簡単に「空」の主張となって非常に端的であり、そういうところが同時に迎えられる一つの要素でなかったか……。

塚本 なるほどね。

柴山 鈴木先生のお書きになったものに、楞伽経というものは大乗雑記帳だから、なにもかもみな書いてある、達磨が授けたといっても、あのなかに書かれておる自覚聖智を中心にして楞伽経を採ったのでないだろうかといわれていたようですが、はたしてそこまで見たのかどうかわかりませんが、同じ大乗思想のなかでも、そういう複雑な大乗思想が般若の思想に転じていったということには、やはり歴史のなかに、ひとつ単純なものでいこうじゃないかという、そういう気持があったのじゃないですかな。

西谷 一つには、インドではなかなか単純化できない。非常に理論的な、理屈の多い哲学的なところですからね。そこでいろんな立場の思想をごたごた集めて何とかしよう、できれば綜合し、統一しようという、そういう理の面もとり入れながら、同時にいまお話しの自覚聖智というようなものも基礎においていた。楞伽経にはそういうところがあって、達磨はインドの人だから、そういうところを重んじていた。ところがそれが中国にはいってくると、中国のメンタリティも風土もまるでちがっていて、そんなことよりもっと端的なものということで、だんだん般若経のほうへいく。

柴山 具体的でしかも単純なものへいく。

西谷 達磨から六祖までのあいだに、そういうことがだんだん出てくるような感じがしますですね。

柴山 それともう一つは、塚本先生にも伺いたいのですけれども、支那の老子の思想とか荘子の思想とかいうものも、ある意味で、東洋的というか禅的な匂いをもっておりますね。そう

いうものも文化的な風土のなかにあって、そこへたまたまうまく六祖というような人物が出たということで、非常に恵まれておったらしい。いま禅といわれておるのは、私は六祖がだいたい基礎をきずいたと思う。

塚本 なるほどね。

柴山 それに、あとの棒喝になるような、生活に直結しない思想をほとんど否定してしまって、行為的禅というか、挙体全真ということをいいますが、指一本あげたって、「エヘン」といっても、それがみな禅になるのだというような、そういうみがきは、進歩といえば進歩ですが、ひょっとしたら体験的注釈であって、六祖禅が基礎になって完成した。それがだいたい唐の時代ではないかと思いますな。

塚本 なるほどね。

柴山 だから、六祖という人は、禅の歴史においても、とてもすばらしい方じゃなかったかと思います。表面では、百丈とか南泉とか、臨済あたりより派手ではないし、まだちょっと学問の匂いがあるようですけれども、歴史的にはだいたい六祖が基礎をきずいたものを本当に支那のものとして、インドの匂いをとって磨きをかけたのが、唐時代じゃないかと考えておるわけです。

北周破仏後の新仏教運動

塚本 とにかく達磨のときには細い流れであったものがだんだん盛んになり、唐の禅にみがきがかけられる契機として、やはり歴史的な背景が一つあると思うのです。それは達磨さんも慧可も、当時の学問的、文化的な仏教界からは、むしろ迫害されたり、容れられなかったり、要するに孤高の士であった。しかし、それを正しい仏教だと確信をしてどんどん進んだのが、一代、二代、三代だと思います。ちょうどそのころに、達磨の来られた北魏の国が二つに分裂するのですよ。いまのベトナムのようなもので、北支那が東西に分裂しますと、食うか食われるかの緊張状態がつづくわけなんですね。西のほうの、長安に都をしておった国の天子が周の武帝という人ですが、それが隣りの国を一挙につぶして統一する決心をする。それでいろんなことをやっていますが、ちょうど日本の戦争時代と同じことで、まず思想統一運動をやっているのです。儒教も道教もそのころ盛んですが、それと仏教も一致協力して手をつなげという問題を提起して、さかんに議論するわけです。その時に、四川から蜀の桟道を越えて長安にやってきたひとりの坊さんが、突拍子もない一つの案を提起するのですよ。つまり、いまの仏教界はほんとうの仏教じゃない。仏教教団は少数者に独占されておって、僧大衆は労働僧にすぎない。大乗の仏教というものは菩薩の仏教で、平等の慈悲を社会に実現することが本来の釈尊の仏教だ。現在の教団は利己的な僧侶の集まりだから、こういう仏教はむしろ壊してしまったほうがよい。ほんとうの仏教を実現することは、寺院や塔をたくさん建てることではない。国全体、国土全体が寺院である。位のある僧侶だとか、位のない大衆僧

だとか、そういう差別はする必要がない。釈尊は死ぬときに、これからの仏教は国王に付属するといわれたと経典に書いてある。だから、現在の皇帝がその国に平等の慈悲を実現していくならば、それがつまり仏で、現代の釈尊なんだ。それを皇帝が実行すればよい。最も智慧のすぐれた大臣と、最も勇敢な将軍、そういった人が選ばれて、国家が平等の慈悲を実現することを考えればよい。国民全体がそれぞれ所を得れば、それが僧侶大衆である。その国家がそのまま一大乗寺で、建築された寺塔も剃髪した僧侶もいらぬ。国土そのままを「平延大寺」と称する。これが真の釈迦の教えの実現です。こういう妙な建議をした。それにヒントを得て、武帝は隣りの国に知れないように急速に戦備を充実しようとする。そのためにいちばんよい方法は、一方では金属回収ですわ。(笑)この堕落してしまっている寺院を全部廃止して、教団にある釣鐘とか金属類を全部回収して、戦争の用具か増産の農機具にする。それから、僧侶は独身だけれども、これはけしからん。僧侶も尼僧もみな還俗して結婚生活にはいれ。産めよふやせよということですわ。(笑)しかし、自分は仏教をつぶすのではない。こうして釈尊本来の、大乗仏教本来の姿を実現していきたいのだ。——こういう名目で道教のお寺も仏教のお寺も、両方こわす。そして国立の宗教研究所をつくりまして、ここで、仏教の研究をするなり求道心の強い人を選抜して、官吏として採用する。そのかわり、坊主頭でなくて、ちゃんと冠をつけ、衣冠束帯をして研究所へ来て、仏教なり道教なりの研究をやればよいということで、非常に変った廃仏棄釈をやるのです。

西谷　時代は二祖慧可のころですね。北周の破仏というのは……。

塚本　その直後くらいですね。それで、戦争に勝って、北支那を統一し、その統一された国でも廃仏棄釈をやる。だから、北支那には一時、六、七年のあいだですけれども、仏教が一掃されるわけですね。民間では、じっさいは宗教復興を潜在的に要望してはいるのですが……。そしてその周の武帝がなくなりまして、その外戚であったのが隋の天子なんです。それがちょうど聖徳太子の遣隋使、国費の留学生派遣、そして以後遣唐使の盛行に日本国策が転換される時代になるのです。

そのときに、全滅のなかから仏教復興が起こる。隋ができますと、第一年に宗教復興の詔勅が出るのです。最初の天子はたいへんな仏教信者であって、仏教寺院をどんどん建立したり、あるいは写経を奨励しまして、それで仏教が急に復興してきます。そして隠れておった坊さんが新たに僧侶にかえってくるわけです。それに二つ種類があるわけです。一つは、国家が仏教興隆をしているから、それに乗じて僧侶界の栄達を得よう、あるいは学者として講義でたくさんの門下を集めようというもの、それは旧仏教の復興ですわね。もう一つは、廃仏棄釈には理由があろうと反省し、仏教教団の堕落は事実であると率直に肯定するわけです。仏教はどうあっても菩薩の仏教でなければならぬ、それは平等の慈悲そして人間は平等に尊いものであることを認めることだというわけですね。

その真面目な方の運動にまた二つの流れがある。達磨にしろ慧可にしろ、社会からはそっぽを向かれておりながら、これこそ釈尊に近づく道だとして、求道的な実践を真剣にやっておった。そういう流れの人たちが、禅というものが大事だということを認めるわけです。人間は非常に尊いものをもっている、鈴木先生のいわれる霊性、それをもっている、われわれは仏になるのだ、なれるのだ、という自覚で進んでいく。

柴山 つまり新仏教ですね。（笑）

塚本 それは実践仏教です。要するに学問の方向でなくて、実践の方向にむかう、それが現代仏教でなければならぬ、前のような学問仏教では、またつぶされるかわからないという、そういう運動が一つある。それに対してもう一つ別の運動がある。たしかにわれわれは仏になりうる、仏性をもっているのはたしかである、しかし、現実の自分を見ると、どうしてもそれが実現できない、いくら修養してみても、現実の人間生活ではどうにもならぬ、また現代社会は利欲追求の社会であって、霊性をほんとうに磨きだす場でない、そういう考え方が一つある。そういう連中のなかには、ややインテリであって、非常に強い求道心に燃えた人に、三階教というものを立てた信行という人も出て来ます。信行は僧侶になって二百五十戒をうけたけれども、実際はおこなえない、それで破戒という極悪をしてはいけないから、破戒をする前に自分で戒を捨てる、捨戒ということをする。それで僧という地位を去って、沙弥というものになってしまう。そして自分で可能なこととして、自分の慈悲の一端として社会に奉仕する。それともう一つは、特別の仏だけを選んでおがむということはわれわれにはできない。すべての人が将来の仏になるんだから、すべての人に礼をいたす。また世のなかに悪魔というものがあるけれど、それは自分をはげます邪魔仏だ、といっております。自分の妨げをして自分の行をすすめる仏だ。だから、なんでも差別しないで、あまねく礼拝する、という立場をとるわけですね。思想のうえでは、いわゆる末法思想をとる。つまり廃仏棄釈という現実を見て、自分自身でどうにもならない時代になったのだとして、正法、像法、末法の時代と三段に分けて考える。それで三階教といいます。その信行のちょっと後輩で、信行と同じく廃仏棄釈によって還俗した亡国の僧ですが、もう一人出たのが、道綽です。阿弥陀念仏の一行専修の浄土宗こそ今こそ末法中国の仏教だと提唱し実践した人です。これは山西省の百姓の子で、無智の人です。『高僧伝』にも伝記がない。『高僧伝』に書いてないということは、百姓の子だということです。貧乏で、戦争の前線基地に生まれた人なんです。家では、飢饉がきたり戦争の危険にさらされているので、めしが食えなくて、子供をお寺へ入れる。そういう詔勅が出るのです。道綽の親も子を生かしてやりたいために寺へ入れた。ところが、青年期に廃仏棄釈と亡国にあって、どこかへ潜んでいたのが、こんどは再出家をするわけですね。道綽のほうは、百姓相手なんです。自分の生まれた郷里は、非常な貧農社会で、いまでもそうですが、そういう社会の戦争で疲弊したあとの民衆のなかにはいっていった。そして子供でも老人でも

無智のものでもできることは、一仏に帰することだという立場から、阿弥陀仏を唱えるという実践にはいるわけですね。それが浄土教の源流で、その百姓坊さんのような人の門下にはいって、磨きをかけて、長安へ出て活動するのが善導なんですね。そういう時代が、同時に禅のぼつぼつ盛んになっていく時で、唐のはじめなんです。

西谷　たしか『信心銘』の三祖ですか、はっきり記憶しませんが、ちょうどいまお話しの破仏の時期にぶつかって、なにか山のなかに隠れておったということですね。三祖の伝記はよくわからないらしいが……。六祖の時代というのは、だいたい善導なんかと同じですか。

塚本　善導より少しあとになるでしょうかな。だいたい同じですね。

中国仏教の土着化

西谷　そしてあの時期は、歴史を読みますと、六祖や善導のほかにも玄奘とか華厳の賢首大師とか、えらい人がたくさん出てくる時期ですね。善導を通して浄土教が非常に盛りあがってくる。六祖を通して禅が盛りあがってくる。教理的な方向に玄奘とか賢首とかが出て、あそこらへんが一つのピークのような感じがいたしますね。

塚本　中国仏教がインドから脱却して、しかもある意味で中国に根をおろしたという……。

西谷　いまで言うと、土着化ですね。

塚本　中国仏教の組織化ですね。

西谷　私、よくわからないのですが、『信心銘』を読みますと、非常に老荘的な感じのする言葉がありますね。

柴山　三祖のときの禅は、六祖以後の禅と比べると、あなたのおっしゃるようにまだ老荘哲学を含んだ禅のように思いますが、塚本先生のおっしゃったような背景があって、一度宗教界がこわれてしまって、新しく復興するときに、いろんな宗教、いろんなすぐれた人が出て、そのなかに、禅という方向も一つの新仏教として出てきた。しかもインドの匂いをさらりと捨てて、新しい立場から出たという意味で、やはり支那的なものになっていくのでしょうね。

西谷　だから、さっきお話しの破仏というものが、土着化に非常に助けになっている。

塚本　そうですね。非常な役に立ったわけですね。

西谷　それで、ここで老荘的なものが自由に出てくる。老荘というのは、インドの思索のような論理的でむつかしいものとちがって、直観的で事象的ですしね。それに仏教の方でも般若的なものが強く出ている。その両方が結びついている感じがします。

柴山　それでも老荘のほうは、まだなにやら哲学の匂いがだいぶある。インドとちがう意味での哲学、支那哲学といいますか、なにかそういうものを持っています。

西谷　『信心銘』でも、そういう感じがしますね。

柴山　それが六祖以後になると、さっき申しますように、そういうものをほんとうに脱却して、自分が現実に生きるそのままが肯定されていく。その面が徹底しておるですね。

西谷　こういう問題が一つないでしょうか。六祖は広州ですか、南のほうで、南のほうは当時は野蛮なところだったらしい。文化的には開発されていない。そこから六祖が出てきた。五祖との間の問答がありますね。

柴山　五祖のところへ初めて行ったときに、お前はどこから来た、というと、嶺南から来ました。そうすると、何しに来た。私は作仏を求めて来た、つまり安心決定のために来たのだと端的に言いますと、五祖は「嶺南の獦獠（かつりょう）（嶺南地方の山渓に住む蛮族のこと）仏性なし」といわれた。すると慧能は人に南北はあるかもしれませんが、仏性に南北がありましょうかと言ったので、お前はちょっと話せるやつだ。田舎から出てきた、嶺南の山猿のような青年だけれど、ちょっと見どころがあると思ったのでしょう。とにかくそれでは米つき倉へでもはいって、下男をやれということになるのですけれども。

西谷　それで、仏教が土着してきた過程について、いま道綽の話をうかがって感じたのですけれども、北宗禅というのは、だいたい都会というか、文化の発展した中心地のところで発展した。ところが、そこに打撃が加えられる。そしてあまり文化的でないような、道綽のように農民だったり、六祖のように木こりだといわれているような人々、そういう田舎の人から新しい仏教が出てきて、そこで仏教が土着化するというか、地につく。

柴山　それが一つはまた支那の性格でもあるのじゃないでしょうか。

西谷　六祖の時代に、禅が大きく発展する拠点といいますか、ほんとの大きなものが出てくる。それから浄土教でも、善導で大きな拠点に達したような感じがしますね。

塚本　そうですね。

西谷　それから、天台の智者大師は隋ですから、六祖より前になりますか。華厳の賢首がだいたい六祖と同じ頃ですね。唐のはじめですかね。

塚本　全部前後して続出ですね。

西谷　玄奘もそうですね。そうすると、法相、天台、華厳などの教学、つまり中国独自の理論仏教といえるような、非常に高い思想が、だいたい同じ頃、あるいは少し前くらいから出てくる。ですから、一面、知識人の立場をすっかり否定したようなところから新しいものが出てきたということ、同時にその反面、知識的な立場も大きく展開して花を咲かしている、そういう両面があるのですね。

塚本　両面がありますね。

西谷　私はそれを全体として見ますと、やはりその全体としての状況が非常によかったのじゃないかと思います。という意味は、たとえば禅のほうをみても、その後に出たいろいろな人人、臨済とか洞山とか、その他ずっと後までそうですけれども、はじめから禅にとびこんだという人はあまりないですね。

柴山　そうです。

西谷　みんな、講肆というのですか、講義に出て教理の勉強をしていますね。

柴山　講肆に遊ぶという。

西谷　あれはやはりお寺でやったのですか。

塚本　お寺でやったのでしょうね。講義を聞きにいったのでしょう。

西谷　ずっと後までそういう状態ですけれども、五百人とか七百人とかいう人が集まってきているのですね。いまでいうと大学の講義のようなもので、そこで涅槃経とか何々経というものを講義している。それを聞いてまわる。そういう学問が非常に盛んですが、そのなかで、どうも学問ばかりではあきたらぬという人が禅にはいっていく。そういう場合が非常に多い。

柴山　そうですね。唐代になりますと、だいたいそういう状況のようですね。

西谷　ああいう講肆の学問というのは、禅からいうと、ある意味で、さっきのお話の邪魔仏といいますか、(笑)克服されるために必要だという、そういう意味がたえずあったのでしょうね。

塚本　中国仏教が日本仏教より悠大な組織をもっている、その一つの原因は、教団の戒律の組織ですね。坊さんが僧の許可を得ると、度牒というものをもらいます。そして一人前になると、遊方といって、全国の師を訪ねて歩く。それを数年間やるという制度になっているのですね。中国みたいに土地が非常に大きく、従って文化も所々で違っていて、傑出した人があちこちにおるようなところで、三年も五年もお寺をまわり歩いて講義を聞く。それが僧侶としての最初の段階なんです。それで視野が広くなって、自分でどの経典を選ぶべきかという見識ができますですね。天台を選ぶ人もできようし、戒律をやろうという人もできようし、これではだめだからと実践仏教にはいる人もできる。そういう一つの制度があったということもありますね。

それから、西谷先生もおっしゃったように、六祖の時代、あるいは善導とか玄奘とか、華厳の法蔵とかいう人々の時代が中国仏教の一つのピークをなしますが、それは隋を滅ぼした唐が急速に世界国家になって、国力が充実するときです。ちょうど日本の明治から大正へかけての時代にあたる。太宗と高宗という二代の天子の時で、大唐帝国を創造しようとする気力にあふれているときなんですね。そういうときに玄奘がインドから帰ってきて、新知識として迎えられるのですが、その直後に第三代めの高宗がなくなって、その配偶者の則天武后がだんだん勢力を得て唐を滅ぼし、唐が中断する時代なんです。ところがその断絶のあいだに、いろんな神秘的なことを言いふらすものが出た。そのいちばん有力な団体を宣伝機関に使った。それが仏教なんですよ。仏教徒のなかにそういう坊さんが出てきて、『大雲経』という経典を偽作するわけです。まだほかにも敦煌から出ているものがたくさんありますが、つまり、末世になって天上の弥勒が女帝としての地上にあらわれ、天下太平になる

と『大雲経』に釈尊が説かれている、その女帝は則天武后だというのです。それで則天武后は仏教を非常に保護するのですよ。ところが中央の文化圏でなしに、南方の遠い所におる者は、中央におけるそういう堕落した状態に強い衝撃を受ける。そういう時代がつまり六祖の時代なんです。だから、六祖は則天武后が迎えにやったのだが出てこない。

そのあとに、玄宗皇帝による唐の復興時代がもういっぺんくる。ところが玄宗の晩年になりますと、楊貴妃などが出てきて、けっきょく賊軍に中央が占領され、玄宗が四川省に蒙塵する。長安社会が混乱に陥って、だれが指導者だかわけがわからなくなる。そういうときに北上してくるのが六祖の弟子の神会なんです。そのときに神会が出てきて、長安、洛陽の禅をまっこうから攻撃する。そして自分の師である六祖の禅こそ正しい禅であると主張する。そういう歴史的な背景も、禅をぐっと盛り上げる有力な契機になるわけです。

神会と南宗禅

柴山　神会が六祖禅を主張して、神秀の北宗禅をたたくいちばん根本の理由は、さいぜん申しましたように、定先慧後の禅にたいして、正しい禅は定慧等等または定慧即等の頓悟禅でなければいかぬということが一つと、もう一つは、六祖は師承が正しいという主張です。それは衣鉢をついだ、五祖の衣鉢をもっておる、こういうことです。衣鉢という問題では、本には書いてないけれども、私はこう思うのです。これは塚本先生なんかも、歴史のほうでおわかりになると思うが、禅は不立文字で、体験が中心だから、師匠の証明ということが大切ではあるけれども、必ずしも衣鉢という形で証明する必要はないので、師匠が一人前だといえばそれでよい。形で証明するというようなことはやぼな問題で、むしろないほうが禅だと思うのですが、六祖だけは別です。二十四歳の若僧で、いわゆる嶺南の文化の低い田舎ものが出てきて、それを一人前という証明をするには、やはり形の上からの身分証明がいったと思う。その身分証明として衣鉢をやったので、神秀には身分証明が必要でないから、やらなかったまでじゃないかと思う。ところが、神会という人は学問があって、手八丁ロ八丁の人らしいですから、それをとり上げた。つまり衣鉢を持っておったということは事実だものですから、それを種にして、ほんとの六祖は私の師匠の慧能だ、師承が正しい、衣鉢を持っておる、北宗の神秀は正系の六祖でないと、こういうわけです。その点では、神会という人は非常に論理整然としておるわけなんですね。内容として、定先慧後にたいして頓悟の定慧等が主張されている。これだけでも、考えてみれば正しいですわね。そこへ師承の正しいという問題をつけるのです。その二つで、北宗禅、つまり神秀は六祖でない——六祖でないわけではない、五祖の弟子ですから六祖にはちがいないが、正系でない、こう言って主張する。それが将来の禅界を決定する問題になりまして、神会系の人が六祖系のいわば歴史をつくるものですから、北宗を攻撃するようなゆがん

だものに多少なってきておるのじゃないか。神会という人も、あれだけのことをした人ですから、非常にえらい人でないかと思いますが。

塚本　いま老師が口八丁手八丁ということをおっしゃったけれども、同時に神会という人の事蹟は、唐の歴史のうえでは、非常な事業家といいますか、目先きのきいた、国家的なはたらきをした人です。

柴山　そうですか。

塚本　それは、長安や洛陽が敵軍に陥って、それを復活するために軍資金がいるわけなんです。唐の皇室は非常に疲弊している。そのときにいろいろな方法をとりますけれども、仏教界からもその一助を得ようということで、つまり僧侶に度牒を与える。そのかわり印可の証明書をやるのだから、いくらか出せ、それを香水銭と言っておりますがね。神会は、洛陽、長安の廃墟に活動して、その香水銭をたくさん集めた。(笑)それは言いかえれば、門下が非常にふえるということですね。とにかく何百何千という人が神会を通して急速に僧侶になった。それで神会系の禅門が、分派もしますが、非常に大きな教団になっていく。時代を見る眼識、時代に順応する才いうものもあったのでしょうな。

六祖以後の発展

柴山　歴史からいいますと、六祖禅の発展はだいたい三つの系統をとることになっておりまして、三人の弟子が将来に影響を与える。南岳懐譲と青原行思と荷沢神会なんですね。同じ六祖の門下で、南岳懐譲と青原行思という二人のひとがあるが、その人たちがあまり表に出ておらないのは、やはり体験にだけ立つ実践の、ほんとうに自己をみがくという人ではなかったかと思うのです。南岳の系統の人が、将来臨済禅に発展していく非常に動的な禅風をもっていく。青原は、将来曹洞禅に発展していく非常に穏健着実な禅風をもっていく。神会は、どちらかといえば、ああいう方ですから、学禅一致というような形をもっていきます。圭峯宗密が神会系ですわね。おそらく禅宗界の大哲学者じゃないか。その三つの系統に六祖禅というものが発展しまして、それで北宗禅が駆逐されてしまうのですね。その基礎は、神会が戦端を開いてだいたい方向を決定してしまうのです。

西谷　歴史的に言って、六祖の禅が一方の弟子の南岳からその弟子の馬祖……。

柴山　馬祖道一から百丈懐海、黄檗希運……。

西谷　片方の青原のほうは、弟子に石頭希遷ですかね。それで馬祖、石頭という二人の時代で禅が非常に発展して、だんだん中国全体が禅で風靡されるという時代がくるのですね。

塚本　そういう時代がきますね。

柴山　六祖の禅の三つの系統のうちで神会の禅は、圭峯宗密をすぎるとだんだん滅びていく。つまり、学問の匂いのあるほうは滅びていって、学問の匂いのない、体験の深いほうが栄え

ていく。しかもそのうちで、青原行思の系統、将来曹洞禅に発展してゆくような線は、どちらかといえば静的な禅、それにたいして南岳懐譲から百丈懐海を通して臨済禅へゆく線は、動的な禅で、その動的な禅が一時支那を風靡してしまう。曹洞禅のほうは、『伝法正宗記』の著者が「旱天に孤泉を引くが如し」と言うほどあやしくなりますわね。曹洞宗の法系を一時だれか臨済の人があずかったという歴史がある。それほど曹洞禅が一時衰えるのですが、どうして臨済禅という動的な禅が支那に栄えたかということですね。それはやはり六祖のような人が生まれるという支那の文化的風土といいますか、一面においては講経というようなものが非常に発展すると同時に、なにかそういうものを全部かなぐり捨ててしまって、生活即禅というような世界がうけ入れられる実践的な面といいますか、そういうものが支那人の文化的風土にあって、それで臨済禅というものが一時——将来ともですが、量においては非常に風靡しますわね。

一面において現実を肯定するような深さをもっておらないと、現実そのままを受けいれることはできないものですから、その点で透徹の深さというものは、一切を生かすようなものをもっているので、それがすべての人に一つの魅力になる。人間にはそういう一面があるのじゃないですか。逆に知的なものや倫理的な面も非常に希望するけれども、人間にはそういう一面が非常に強いのとちがいますかな。はだかの人間として考えてみました場合に。

西谷　ほかにいろんな宗教があっても、そういう突きぬけたような宗教はほかにない。そこに現在なにか禅への関心が……。

柴山　ほかの宗教でありませんけれども、みなそこまでいかなければほんとうの宗教でも、禅は大胆に、歯にきぬを着せないでポンと言う。そこが一つの魅力かもしれません。

西谷　人間的魅力といいますと、臨済が非常にそうですが、同時に趙州なんかも、別な意味で魅力がある。あれはどういうものでしょうね。

柴山　どういいますか、趙州は臨済と比べますと、性格が少しちがって、臨済ほど端的に行為をそのままに主張しておらないのです。しかし、するどさが言語表現に出ておって、行為ではやらない。臨済はすぐ「喝ッ」とやったり、ガツンといくというのですが、そういうことを言語表現でやっていくという風の人じゃないかと思います。非常に短い言葉や、人の意表をつくような言葉をちょっと出して……。

西谷　そうですね。その言葉が理論というものには……。

柴山　ちっともこだわらない。

西谷　こだわらないで出てくる言葉というもの、そこになにか魅力がある。

柴山　そういうところがありますね。

西谷　それからもう一つ、これは禅一般の問題ですけれども、問答という形が非常に発達していきますね。その場合に、将来それが公案というようなものに結びついてくるということですが、あの問答ということが仏教全体のなかで非常に意味をもっていたのじゃないか。問答といっても、学校の問答とちがって、

体当たりの問答で……。

柴山　撃剣の真剣勝負のような問答ですね。

西谷　これは禅であるかぎりは、臨済系でも曹洞系でも同じように本質的な意味をもったことでしょうね。その問答ということは、そのなかに或る意味の理論性、と言えなければ少なくともそのやりとりのなかに、なにか筋があるということはあるのでしょうね。

柴山　その筋というのは、普通の論理の筋ではなくて、根源にふれるかふれないかという筋があるわけですね。だから、根源にふれる問答がよい問答であって、それがつまり問答の筋で、論理の筋とはちがう。中心を貫くか貫かぬかが問答の機微の分かれめになる。

西谷　こういうことは言えませんか。問答のなかに含まれているいろいろな要素がある。大きくいうと二つの面があって、一方では曹洞が代表するような、綿密というか、そういう面、問答の筋を内容的に綿密に掘り下げてゆく面が一方にある。

柴山　それはあります。人間から出てきますから。

西谷　もう一方は、人間と人間が一対一で体当りする……。

柴山　唐時代になってまいりますと、宗風ということがいわれだしてくるのですね。六祖の直後には、宗風ということはいわれないのですが、唐代になると、宗風というものが出てくる。ということは、歴史が進みますと、師匠の特殊な風格をうける。つまり弟子という団体ができますと、師匠の風格をうけることになりまして、宗風が問題になってくるのは、そういうところからじゃないかと思います。それで問答のうえにも、しぜんに宗風というものがにおい出てくるのですね。問答の論理はやはり中心をよぎるのですけれども、その中心をよぎっておっても、表現の面になると、人によって味が異って出ますから。

西谷　出方がちがいますね。

柴山　味がちがいながら中心を経ておらないと、禅問答にならない。

塚本　なるほどね。いまおっしゃった問答の形ですが、私は中国仏教の歴史家としていまのお話を聞いていると、なるほど問答という点でも、宗風と申しますか、仏教の風格を一変さしたのは禅だと思います。といいますのは、いまの講席ですが、そこをまわって歩くときに、中国の仏典の講義は、必ず問者と答者と対立して、質問をしかけて答えを難詰するというディスカッション形式をとり入れておこなわれますが、その盛んなころになると、よそからきて聴衆にはいって、やっている人をやっつけるということになる。日本の武者修行のように。ところがその問答は、要するに相手の者が知らない経典の文句を引いて、この経にこうあるじゃないかと、つまり経典の博学によって相手をやっつけようということです。ところがそれが変ってきて、禅になると、人間そのままの生地から、個人対個人の心と心とでぶつかりあって問答する。こういうことで仏教の問題のあり方がすっかり変ってしまったわけですね。

柴山　それだから、相手が知ろうが知るまいが、自分の力を端的に出すことによって勝負をつけるという面が出てきたよう

ですね。

塚本　そのへんに大きな転換がありますね。

南宋末期の禅界

西谷　話が飛びますけれども、唐末から五代、ことに宋にはいると、さっきちょっとおっしゃったように禅が……。

柴山　そういう問答一つでも、宋の時代の問答になりますと、なにか文学的な表現が非常に多くなってまいりますから、むしろ晦渋になっていく。唐代の人の問答は、ほんとにすぱっといく。場合によると、問答になりませんわな。黙って指一本立てたらしまいということになるが、宋代になると、なにか言語表現というものが文学的になっていく。それだけ禅としては調子が鈍くなっていくのじゃないかと私は思います。文学的には非常に高まってくる。

西谷　ああいうのは、いつごろからあったのでしょうね。

柴山　宋のころからぼつぼつそういうふうになるのじゃないですか。つまり『碧巌』が出るころ、雪竇禅師前後がそのピークになって、南宋になると、またそれを受けつぐというふうになる。少し話が飛躍しますけれども、私が考えますのは、南宋の末期になると、禅がそういうふうで内容的にも衰えてくるのです。だんだん体験的な深さが少なくなる。

塚本　形が整ってくるのですね。

柴山　そこで無門禅師が『無門関』のような書物を出す。それで『碧巌』と『無門関』を比べてみますと、『碧巌』というのは、雪竇禅師が自分の体験なりを非常に楽しんで拈弄しておるという形になっているが、『無門関』になりますと、昔の祖師の言葉をもって来て、これはこういうふうに受けとるべきものだというような、やや教科書風な傾向がある。それは体験が鈍くなってきたから、こういうふうに受けとらなければちがうぞというふうに、教科書めいたものになってくる。それだけ禅が低調になってきたのですね。そこで話がまた飛躍しますけれども、私、思いますのは、元代からは禅が急な角度で変化してくる。禅体験が鈍くなっていく。ところが日本の禅というものは、その南宋の末期の禅を鎌倉時代に受けとってきたわけなんです。これはよそでもあまり発表されておりませんが、しかし、私はそう考えているので、あなた方にも御意見を聞きたいのですが、私の考えでは、日本の祖師を見ますと、大応国師にいたしましても、聖一国師に致しましても、あるいは当時の栄西禅師とか道元禅師に致しましても、むこうの南宋末期の禅僧よりも私はえらいと思うのですね。つまり譬えていいますと、九か八のものを十で受けとってきておると思うのです。それで、いったいどういうわけで日本の禅が師匠よりえらいものになったのだろうかという問題は、一つは、日本から行った人間が皆えらかったということです。道元だの栄西だの聖一国師だのという人は、当時日本の最上級の人格で、そういう人が行ったということが一つと、もう一つは、なんぼあの人たちがえらくても、やはり言語の障礙があると思うのです。言語的ハンディキャッ

プというものがあるがために、塚本先生のおっしゃった講経の仏教だと、言語的ハンディキャップがすぐあらわれてしまうが、体験のほうは、人物がだめなら別ですが、そうでなければ、言語的ハンディキャップがかえって幸いして、深い大きいものとして影響したのじゃないかと、こういう考えをもっているのですが、いかがでしょうか。

西谷　私もなんとなくそういう感じがいたします。というのは、あの時代の中国の禅というのは、いわば爛熟したような禅ですね。

柴山　そうです、そうです。爛熟よりむしろちょっと低調な……。

西谷　とにかく行くところまで行って、非常に文化的にもなっているし、教養も高いような人がたくさん出ておられる。日本から行った人は、そんな文化的な爛熟には最初から追いつこうとも思わないし、また追いつけない。後の五山文学とかああいう頃のことはわかりませんけれども、少なくともはじめのころはそうではなかった。そのかわり、もっと純粋な求道といいますか、命がけでやっておるわけですね。

柴山　渡航そのものも命がけですし……。

西谷　そこにつまり若さがあったのじゃないか、唐の頃のような……。

柴山　ちょうど唐のような……。鎌倉時代というのは、文化的にいいますと、日本でさまざまの宗教が出た時代でありますしね。

西谷　むこうのほんとうの、いちばん大事なところだけを持って帰った。

柴山　どうも宋の末期の禅と鎌倉初期の禅とを比べてみると、日本のほうが優れているようでかなわんのですわ。(笑)これについていろいろその原因を思いめぐらしましたところ、そういう問題があるのじゃないかと考えたのです。あまり人が言うておらぬので、どういうことになるかわかりませんが。

西谷　当時の中国の禅というものは、禅としての理論的なこまかさといいますか、それは非常にあるし、文化的にも非常に教養は高い。あれでは禅の本来の立場というものが単純直截には出にくい。もちろん背後にはそれが動いているのですけれども。

柴山　その面では鈍くなったのでしょう。

塚本　禅僧が質朴な求道者からだんだん詩僧になったり画僧になったりするようなことが、先生のおっしゃるところに出てくるわけですね。そのかわり、禅文化というものが一つの新しい面を開拓するわけですけれども。

柴山　文化的には一つのものをつくり上げていきますけれども……。

西谷　文化全体としては、それも大きな意味をもっているということはありますけれども、禅プロパーということからいえば、問題があるのじゃないかと思いますね。それで、日本の禅とのつながりから言いますと、たとえば例の黙照禅と看話禅という、ああいう対立の出てくる時期がありますね。

柴山　あれは南宋です。

西谷　ああいうものが出てくるというときに、禅として分裂したような傾向が出てきて、そこに問題がある……。

柴山　だいたい唐のときに禅が完成してまいりまして、そうすると、宗風を師匠から受けるものですから、禅が保守的、文化的になってくる。厳密に申しますと、宗風の見方でも、唐の時代には、ほとんど個人が宗祖という形がある。それが晦巌智昭が『人天眼目』に五家の宗風を書いた時代になると、個人でなくして、一つの流れとしての宗風という見方になっていく。それだけ禅が既成的な形になりますから、弱まってきたと思うのです。そこで南宋の時代になると、復興したいという意味から、修行をやかましくいわなければいかぬ。そこで修行をやかましく言いますと、曹洞禅の人は曹洞風の修行というものを主張するようになり、臨済禅の人は臨済的な修行を主張するということで、一方は黙照禅的な、どちらかといえば本覚的ですね、一の世界を主張するような形で体験をとらえようとするし、こちらのほうはそんなものをかなぐり捨てて、一をさえ乗りこえて、ふたたび動に出たような形で受けとろうとする。それには一つの自覚がなければ駄目だというので、自覚を中心にした形が修行の上に出ると思うのです。修行がやかましく論ぜられるということは、やはり衰えたということじゃないかと思うのですわ、整った形で修行の手段ができるということは。

西谷　私もなんとなくそういう感じがいたしますが、日本の禅というものは、臨済禅、曹洞禅というふうに、中国よりもっとはっきり現在分かれておりますね。これはある意味で衰えた時代の、一種の分裂を含んだような傾向ですね。(笑) 初期は、道元でもその門下の方々でも、そんなにはっきり宗派的な意識というものは強くなかったのじゃないかと思いますが、だんだんお互いに宗派の分裂が強くなってくる。つまりこれは中国の衰えた時代の傾向を日本へもってきて、それをさらに拡大したような点がある。

柴山　ちょうど南宋の時代に、公案禅の大慧禅師と、一方の宏智正覚らの黙照禅をやった人との対立みたいなものが、ある意味でいうと、日本での傾向として出てきておりますね。

西谷　しかもいまお話しのように、修行の仕方が大事だという点で二つに分かれる。これはどうも割れるのが、ほんとうから言ったらおかしい。それをそのまま受けついで、ますます拡大する方向にきている。

柴山　むしろ元へ戻らなければいかんのに。

塚本　ほんとにそうですね。

西谷　これは禅というもの自身のなかにそういう問題があるのか、あるいは衰えたからそうなったのか……。

柴山　そういうことより、その相違は、人間自身に浄土教的なものもあれば、そうでなくて聖道門的なものもあるのですから、中心が衰えると、そういう風に型が強く出るのじゃないかと思っております。だから、型があまり強く出るということは、状態としてはよくない傾向ですわな。

塚本　中国では、唐をすぎる時代になりますと、仏教の教義的な発展とか、総合的な教学の発展というものが少し衰えまして、禅と念仏とが寺院の一日の実践のなかに組み入れられてくる。解放前の中国でありますと、多くの寺は臨済禅を継承しているると称していて臨済第何十世と書いてあるのですが、壁には南無阿弥陀仏と大きな字で書いてある。じっさいそのお寺で泊ってみますと、坐禅もやっているかわりに、また念仏を称えて歩いている。それがある意味で矛盾なしにおこなわれている。

柴山　その矛盾なしにいくのが、私、じゅうぶん研究しておりませんが、公案が念仏にかわってくる。念仏の対象は、日本の絶対他力の念仏とちがいまして、自力念仏といいますか、公案を拈提して坐るかわりに念仏をもってくる。だから公案念仏です。公案の効用が念仏と結びつくわけです。禅が一時中国全土を風靡しますから、支那の念仏の祖師も禅寺へはいられる。しかし、それから禅も衰えてくるものだから、念仏を受けいれて、自分のほうの公案を念仏にかえてゆく、という形で両方が結びつくのじゃないかと思うのですが、どうなんでございましょう。

塚本　実際やっておりますやり方は、たしかにおっしゃいますように、本堂で坐禅をしてくたびれたような方が、ある時間外に出られまして、歩きながら半ば目を閉じて、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏とやっている。つまり他力念仏でなくて、坐禅の公案なんかを思索するとか、心を一境にしずめていくという一つの実践のようなものですね。

柴山　公案というものには、二つの面があると思います。公案は、一面においては精神を統一していっさいを否定していくという面と、それからもう一つは、否定のどん底から智を開くという智の面とあると思うのですわ。そういうものを持っているから、念仏でもいいわけだと私は思うのですが、そういうものが支那では結びつくのですね。それが、一段と高い面で結びつくとよかったのですが、ある意味でいうと衰えてきて結びついた。

西谷　これは一つの感想ですけれども、いまおっしゃったように、念仏が公案のかわりになるというふうにだんだんなってきて、念仏禅へいく。あそこで一つ問題に感ずるのは、念仏が公案になるというときに、禅でいう大疑というようなそういう契機が消えてくるのじゃないかという感じがするのです。

柴山　文学的なものが盛んに出てきますから。

西谷　以前の場合には自分の方に問題があって、それに答えてもらう。師匠からなにかわけのわからぬようなことを言われて、（笑）非常に煩悶したり、頭をいためる。頭をいためるのが、修行のなかで、もう頭だけの問題でなくなるわけですね。強く疑いをもつ。それを解決しないうちはおさまらぬということがたえずあったと思いますね。ところが、念仏を公案にするということで、その要素がすっかり消える。頭の要素がまったくな

くなった。

柴山　そういう追究というものも、修行が既成的な形になってくると薄らいでくる。

西谷　なにか思考のルートが一つちゃんときまってあるということですね。

柴山　ほんとうは、昔の祖師のように、個人がなにかを持っておって、そこからはいってゆくということでないと、鈍くなります。知的な矛盾からくるか、情的な矛盾からくるか、いずれにしても、また他力的なものにしても自力的なものにしても、自分自身のなかに持っている何かを解決したいということがあって出たのは、非常に強い。そうでなくてはいってくるようになると、鈍くなります。

西谷　だから、私は、念仏禅には非常に大きな問題があったのじゃないかと思う。

柴山　それはあったかもしれません。

西谷　それは衰えといえば衰えの一つのあらわれということでしょうが……。

柴山　理論はともかく、「唯心の弥陀、己心の浄土」というようなことを言うと、純粋な公案にもなってはいくのだけれども……。

西谷　いわゆる大疑がないですね。

柴山　こっちから出ていくべきものが、どうも、既成的なレディ・メードのものを受けとる形が強くなっている。

西谷　自分のほうに何か持っていて、それにたいする大きな煩悶……。

柴山　そういうものが強く出るほど禅の原始的な形といえましょうね。

塚本　そうでしょうね。

執筆者紹介（執筆順）

柳田聖山（やなぎだ・せいざん）　大正十一年（一九二二）滋賀県に生まれる。昭和二十三年大谷大学（真宗学）卒業。宗教学専攻。現在花園大学教授。『訓註大応録』『訓註臨済録』（以上其中堂）『初期禅宗史書の研究』（法蔵館）『臨済の家風』（筑摩書房）などの著書がある。

芦坂光龍（おさか・こうりゅう）　明治三十四年（一九〇一）香川県に生まれる。京都大学において経済学を学び、さらに東京大学に印度哲学を修め（昭和四年卒）、臨済宗隠山派釈定光に参禅、その印記を得て嗣法。現在、在家教団宗教法人釈迦牟尼会会長、不二・武蔵野般若道場師家。室号、般若窟。「在家仏法」の主張のために僧籍に入らなかったが、終始純然たる宗教家として世に立った。居士大姉の接化に努める一方、学寮淡水寮を主宰、また一橋如意団、東大禅学会、日本女子大微笑会など、学生禅会の育成に力を入れている。その門下よりすでに罷参の居士数名を出し、今や東都の禅界に重きをなしている。

久松真一（ひさまつ・しんいち）　明治二十二年（一八八九）岐阜県に生まれる。大正四年京都大学文学部卒業。仏教哲学専攻。京大教授を経て、現在京都市立美術大学教授。『東洋的無』『起信の課題』『茶の精神』『禅と美術』（以上弘文堂）などの著書によって、海外にも禅者として知られている。居士の団体であるＦＡＳ協会や茶道の心茶会を主宰している。号、抱石。

山田無文（やまだ・むもん）　明治三十三年（一九〇〇）愛知県に生まれる。妙心寺山内霊雲院住職、花園大学学長、禅文化研究所所長、祥福寺僧堂師家。室号、通仙洞。早稲田中学時代恩師松本洪（早稲田漢学最後の元老となる）の影響を受けて、論語によって人生に開眼、阿口慧海の雪山精舎に入って精進の傍ら、東洋大学に学んだが、過労のために結核に倒れ、金地院河野大圭の枇杷の葉療法によって九死に一生を得、その徒弟として臨済宗大学に入学、大正十一年卒業、ただちに天龍寺僧堂に掛錫、関精拙と師資証契、その遷化後師兄牧翁の代証を得て先師精拙に嗣法。今やその人徳と名説法とをもって道誉一世に高い。また『白隠禅師坐禅和讃』『むもん法話集』等、数々の名著をもって知られている。

本田澄光（ほんだ・ちょうこう）　明治三十五年（一九〇二）福島県に生まれる。律衣をまとって関東の野に禾山下の臨済禅を挙揚した釈戒光に就いて得度、師の遷化後妙心天授僧堂に掛錫（昭和三年より十五年まで）、師家林恵鏡の印記を得て嗣法。現在、妙心寺派伊予金剛山大隆寺住職。その人格と道風とは今日心ある禅者の敬慕の的であるが、不幸にして身体の不調になや

進の真摯さは人のよく知るところであるが、今日は打って変わって硬軟自在、時には風流説法に花を咲かせるという特異の宗風で知られている。法嗣に先師以来の譲り弟子数名の多きを数える。『魔禅』『禅界三十年』の著書がある。

塚本善隆（つかもと・ぜんりゅう）　明治三十一年（一八九八）愛知県に生まれる。大正十四年京都大学文学部卒業。東洋宗教史専攻。京都大学教授を経て、現在京都国立博物館館長。『唐中期之浄土教』（東方文化研究所）『支那仏教史研究』『日支仏教交渉史研究』（以上弘文堂）などの著書がある。

西谷啓治（にしたに・けいじ）　明治三十三年（一九〇〇）石川県に生まれる。大正十三年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在京都大学名誉教授、大谷大学教授。『根源的主体性の哲学』『神と絶対無』『ニヒリズム』（以上弘文堂）『宗教とは何か』（創文社）などの著書がある。英文雑誌“Eastern Buddhist”の編集をして世界の仏教研究者と研究の交流をはかっている。

講座禅 第三巻 禅の歴史 ―中国―

昭和四十二年十月三十日 初版第一刷発行

編　者　西　谷　啓　治

東京都千代田区神田小川町二ノ八
発行者　竹之内　静　雄

東京都千代田区神田小川町二ノ八
発行所　株式会社　筑　摩　書　房

電話 (291) 七六五一(代表)
振替 東　京　四一一二三
印刷 暁印刷株式会社
製本 株式会社鈴木製本所